

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಎಸ್. ಜಿ. ಸರದೇಸಾಯಿ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ:
ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಮರಾಠಿ ಮೂಲ
ಎಸ್. ಜಿ. ಸರದೇಸಾಯಿ

ಅನುವಾದ
ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿ

ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ

BHARATHEEYA THATHVAJNANA: Vycharika Mattu Samajika Sangharsha
Original Marathi : S. G. Sardesai
Kannada Translation : Gourish Kaikini

Second Edition : September 1994 **Pages : 216** **Price : Rs. 40-00**

ಮೊದಲನೇ ಮುದ್ರಣ : 1982
ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ : ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ 1994

ಬೆಲೆ : ರೂ. 40

ಮುಖಚಿತ್ರ : ರಾ. ಸೂರಿ

ಪ್ರಕಾಶಕರು
ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ ಪ್ರೈವೇಟ್ ಲಿಮಿಟೆಡ್
ಎಂಬೆಸಿ ಸೆಂಟರ್, ಕ್ರೆಸೆಂಟ್ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560001

ಶಾಖೆಗಳು

ಕೆಂಪೇಗೌಡ ವೃತ್ತ ಬೆಂಗಳೂರು - 9	ಕೆ. ಎಸ್. ರಾವ್ ರಸ್ತೆ ಮಂಗಳೂರು-1	ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ವೃತ್ತ ಮೈಸೂರು-24	ಸ್ಟೇಷನ್ ರಸ್ತೆ ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ-2

0209940574

ISBN 81-7302-172-4

Printed by R. S. Rajaram at Navakarnataka Printers, No. 167 & 168, 10th Main, III Phase, Peenya Industrial Area, Bangalore 560058 and Published by him for Navakarnataka Publications (P) Ltd., Embassy Centre, Crescent Road, P. B. 5159, Bangalore 560001 (INDIA). Typeset at Trilok Typesetters (Jain), Chamarajpet, Bangalore 560018

ಪ್ರಕಾಶಕರ ನುಡಿ

ಗೆಳೆಯ ಎಸ್. ಜಿ. ಸರದೇಸಾಯಿ ಹಿರಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರ, ಖ್ಯಾತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ, ಭಾರತ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ಪ್ರಮುಖ ನಾಯಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅನೇಕ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕೈದು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಿಗೆ ಸರದೇಸಾಯಿಯವರ ಬರೆಹಗಳು ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿಯೂ ಬೋಧಪ್ರದವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಆಗಲಾರದು.

ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ, ದಲಿತ ಜನರ ವಿಮೋಚನೆಗೆ, ದೇಶವನ್ನು ಸಮಾಜವಾದೀ ಪಥಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿ, ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅರಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರದೇಸಾಯಿಯವರ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕೈದೀವಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ-ಲೆನಿನ್‌ವಾದ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪುಸ್ತಕ ಮೂಲತಃ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅದೀಗ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲು ನಾವು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತೇವೆ. ಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕ ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರು ಇದನ್ನು ಮರಾಠಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಉಪಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಪಾರ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಇಂದು ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವಂಥ ಒಂದು ಕಿರು ಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನೂ ಸರದೇಸಾಯಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಹ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ 'ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕ.

ಈ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ನೆರವಾಗುವವು ಎಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಿಂದ, ಈ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಾಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ದೊರೆಯುವುದೆಂದು ನಾವು ಆಶಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಬಿ. ವಿ. ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ
ಅಧ್ಯಕ್ಷ

16-12-81 ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್ (ಪ್ರೈ) ಲಿಮಿಟೆಡ್

ಪರಿವಿಡಿ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ತತ್ವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ – ಇವುಗಳೊಳಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮತಭೇದಗಳು ಸಮಾಜ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪಂಥಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ, ಬೇರೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ಪಂಥ ಒಂದೊಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಒಂದೊಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ಉಗ್ರವಾದ ಸ್ವರೂಪ ತಳೆಯುವಾಗ ಅದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ತೀವ್ರವಾಗುವಾಗ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಘರ್ಷಣೆ ಬಿರುಸಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪಡಿನೆಳಲೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿರುಗು ಮುರುಗು ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಸಂಬಂಧ, ಇತರ ದೇಶಗಳಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ತತ್ವ ಸಮುಚ್ಚಯ, ಅಥವಾ ಅದರೊಳಗಿನ ಒಂದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವುದುಂಟು. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿಪರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಅನುಭವವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಇದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪರಂತು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಹಾಗೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಯಾವನೇ ವಿವೇಕವಂತ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದಿರದು.

ಒಂದೆಡೆ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು 'ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ'ಗಳ ಬೆರಕೆಯ 'ಕಿಚಡಿ' ಬಡಿಸಿ ಹಿಂದೂ ಜಾತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಹೇಶಯೋಗಿ, ಆಚಾರ್ಯ ರಜನೀಶ, ಬಾಲಯೋಗಿ, ಹರೇ ಕೃಷ್ಣ ಪಂಥ ಮೊದಲಾದವರು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಉಪಾಸಕರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ, ಪಲಾಯನವಾದವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೂ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೂ ದೇಶದ ಒಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗಗಳು ನೆರವು ನೀಡಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗ ಇದರಲ್ಲೇನೂ ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಚಳುವಳಿಗೆ ಘಾತಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕೆದಕಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ಈಚೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಲಂಚ, ವಂಚನೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ, ಅಧಿಕಾರ ಲಾಲಸೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಈ ದುಷ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ದಗೆ, ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತೆರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ದಾರಿ ತೋರುವುದು ಕಠಿಣ. ದಾರಿ ಕಾಣದ ಜನರು ಯಾವನಾದರೂ 'ಸಾಧು'ವಿನ ಬಾಲ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ; ಅಥವಾ ಇಂದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ನೇತೃತ್ವದ, ನಾಳೆ ಮಗದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ನೇತೃತ್ವದ ಹಿಂಬಾಲಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿ ನೇತೃತ್ವ ದೊರೆಯಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ

ಭಗ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನಃ ಪುನಃ 'ಆದರ್ಶ' ನೇತೃತ್ವದ ಶೋಧನೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ ಸಂಕಷ್ಟ ಕಾಡುವಾಗ, ಅಥವಾ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಸೋಲು ಉಂಟಾದಾಗ ಜ್ಯೋತಿಷಿ, ಮಂತ್ರವಾದಿ, ಪವಾಡ ಪುರುಷರನ್ನು ಮೊರೆಹೋಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಗ್ಧ ಜನರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಉನ್ನತ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಸರಾಂತ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಇದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ ಯಾವುದು? ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅವತಾರ ಪುರುಷನಿಂದ ಅಥವಾ ತನಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವ ವಿಧಿಯ ಲೀಲೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲವನಿಂದ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶೆಯೇ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲ. ಮಹಾಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ತಾವು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬದಲಿಸಬಲ್ಲರು, ಬದಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇದರ ವೈಚಾರಿಕ ತಳಹದಿ.

ಇದರೊಂದಿಗೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನರು ನೀತಿ ಭ್ರಷ್ಟರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ನಿರಾಶೆಯ ಮಾತನ್ನೂ ಆಗಾಗ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ''ಮನುಷ್ಯನು ಮೂಲತಃ ಬದಲಾದ ಹೊರತು ಏನೂ ಆಗಲಾರದು'' ಎಂಬ 'ಪರಿಹಾರೋಪಾಯ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ: ಒಬ್ಬ ಪ್ರಭಾವಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಇಲ್ಲ, ಹೊಸ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಚಳುವಳಿಯೊಳಗಿಂದ ಹಾಗೂ ಅಂಥ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಾನೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪದೇ ಪದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದೊಡನೆಯೂ ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದೊಡನೆಯೂ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು ಸುಲಭ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪುಸ್ತಕವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಭಾರತ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಘಟಕವು ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಕೆಲಸ ಎಷ್ಟು ಕಠಿಣ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ನನಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಬಲ್ಲೆ. ಅದರ ಫಲ ಈ ಬರೆಹ.

ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸುಲಭವೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸಂಬಂಧ ಬಹಳ ಜಟಿಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ತೊಡಕಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಳವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಿಸುವ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕೊಂಡಿ ಕೊಳಿಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆರೆತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೂ ಪ್ಲೇಟೋನ ತತ್ವ ಸಂಹಿತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನೇರವಾಗಿದೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮದು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ತುರುಕುವ ಯತ್ನ ಫಲಕಾರಿ ಆಗಲಾರದು. ಅಂತಹ ವಿಫಲಯತ್ನ ನಡೆಯದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯ ಅರಿವು ನನಗೆ ಇದೆ.

ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸುಲಭವಾಗಬೇಕೆಂದು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದದ ಆರಂಭದ ಕಾಲ, ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಗುಪ್ತ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭೌತಿಕವಾದೀ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ತತ್ವ – ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ; ಆದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ಅವತರಣಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಬಹಳವಾಗಿ

ಉದಾಹರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಪೀಳಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯ ಸಾಕಷ್ಟಿರುವ ಮಂದಿ ಬಹಳ ವಿರಳ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಮೂಲ ಅವತರಣಿಕೆಗಳು ಬಹಳವಾದರೆ, ಪುಸ್ತಕವು ಜಡವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟಕರವಾಗುವುದು. ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗದು. ವಿಷಯದ ಪರಿಚಯವುಳ್ಳ ಓದುಗರಿಗೆ ಅಂತಹ ಅವತರಣಿಕೆಗಳು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಳಹದಿ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಕೇವಲ ರೂಪ ರೇಖಾ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಷ್ಟೆ ನಾನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಚಾರಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಅಡಗಿ ಹೋಗುವವು. ಮೂಲ ವಿಷಯ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕವಲೊಡೆದು ನಿಖರತೆಯನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗುವುದು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಿಯೇ ಸರಿ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮೊದಲು ಸೂತ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಮುಂದಿಡುವುದು ಲೇಸು. 'ಋತ' – ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ನೆನಹು – ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕಾಲದಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೆಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತ ಹೋಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ, ಒಂದು ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ: ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದೀ ದರ್ಶನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದುವು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣ, ನೇರ ಅನುಭವ

ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆಯದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತಹದು. ಎರಡನೆಯದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ, ಶೋಧಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡುವಂತಹದು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿಯೋ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೋ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವು ವೇದಾಂತ ತತ್ವವೇತ್ತರಿಗೂ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೂ ಇತ್ತೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ಇವುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಎಷ್ಟು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಇತ್ತೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಇತ್ತೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಸಾರಾಂಶ.

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಲೇಖಕ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಜ್ಞನೇನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಈ ವಿಷಯದ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು-ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳನ್ನಾದರೂ ಕಳೆಯಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿ ಇತ್ತು; ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಮನೆತನದ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ರಿಯಾಸತ್‌ಕಾರ್ ಸರದೇಸಾಯಿ* ಮಾಡಿಸಿದರು. ಮರಾಠಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಮವೇ ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ತಾನು ಪ್ರಯಾಸಪಡದೆ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ತ್ರಾಸವಾಗದೆ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಉತ್ತಮ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಏಳು-ಎಂಟು ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಲವಾರು ಆಯ್ದ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಹಿತೋಪದೇಶ, ಗೀತೆ, ರಘುವಂಶದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ

---

* ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧಕರು. ''ಮರಾಠ್ಯಾಂಚೀ ರಿಯಾಸತ್'' ಎಂಬ ಹಲವು ಸಂಪುಟಗಳ ಉದ್ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿಯಿಂದ ಪೇಶಾವಾಯಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯವರೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆದವರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರು 'ರಿಯಾಸತ್‌ಕಾರ್ ಸರದೇಸಾಯಿ' ಎಂದೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. — ಅನುವಾದಕ.

ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಕಲಿತೆ. ಮೋರೋಪಂತ ಮತ್ತು ವಾಮನ ಪಂಡಿತರ ಕಾವ್ಯ-ವಾಙ್ಮಯದ ಪರಿಚಯವೂ ಆಯಿತು. ಹನ್ನೊಂದನೆ-ಹನ್ನೆರಡನೆ ವರ್ಷದಿಂದ ಟೆನಿಸನ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಮೊದಲಾದ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ದೊರಕಿತು. ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉರು ಹೊಡೆಯದೆ ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿದ್ಯೆ ನಮಗೆ ಕರಗತವಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿ ಊಟ ಶುರುವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ದೊಡ್ಡ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ; ''ಅಗ್ನಿಂ ಈಳೇ ಪುರೋಹಿತಂ''; ''ಭದ್ರಂ ಕರ್ಣೇಭಿಃ ಶೃಣುಯಾಮ ದೇವಾಃ''; ''ಮಯಿ ಮೇಧಾಂ ಮಯಿ ಪ್ರಜಾಂ ಮಯಿ ಇಂದ್ರ ಇಂದ್ರಿಯಂ ದಧಾತು''; ''ವೇದಂ ಅನೂಚ್ಯ ಆಚಾರ್ಯಃ ಅಂತೇವಾಸಿನಂ ಅನುಶಾಸ್ತಿ! ಸತ್ಯಂ ವದ, ಧರ್ಮಂ ಚರ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಾತ್ ಮಾ ಪ್ರಮದಃ! ಮಾತೃ ದೇವೋ ಭವ, ಪಿತೃ ದೇವೋ ಭವ, ಆಚಾರ್ಯ ದೇವೋ ಭವ, ಅತಿಥಿ ದೇವೋ ಭವ''; ''ಕೇನೇಷಿತಂ ಪತತಿ ಪ್ರೇಷಿತಂ ಮನಃ''; ''ಸನ್ಯಾಸಸ್ಯ ಮಹಾಬಾಹೋ ತತ್ವಂ ಇಚ್ಛಾಮಿ ವೇದಿತುಂ'' ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಠಪಾಠವಾದ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉಕ್ತಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಈ ಲೇಖಕನ ಕಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಳಗುತ್ತಿವೆ.

ಅನಂತರ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ (1923-27) ವಿವೇಕಾನಂದ, ರಾಮತೀರ್ಥ, ಬರ್ಟ್ರೆಂಡ್ ರಸೆಲ್ ಮೊದಲಾದವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವುದಂತೂ ಆಗಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೊಂದು ಹುಚ್ಚೇ ಆಗಿತ್ತು. 1928-29 ರಲ್ಲಿ ನಾನು ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ತಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾದೆ. ಮೀರತ್ ಗುಪ್ತ ಕಾರಸ್ಥಾನದ ಖಟ್ಲೆ ಆರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ, ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂಬಯಿ ಗಿರಿಣಿ ಕಾಮಗಾರ ಯೂನಿಯನ್ನಿನ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತನಾಗಿ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಸೇರಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾದ ನಂತರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. 1930 ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಹದಿನೆಂಟು ತಿಂಗಳುಗಳ ಸೆರೆಮನೆವಾಸದ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಯಿತು. ಆಗ ಯೆರವಾಡಾ ಮತ್ತು ನಾಸಿಕದ ಜೇಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ತಿಲಕರ ಗೀತಾ ರಹಸ್ಯ, ಡಾ|| ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್‌ರ ಹಿಂದೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾ|| ಆರ್. ಡಿ. ರಾನಡೆಯವರ ಇತಿಹಾಸ, ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ''ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿ''ಯಿಂದ ಓದಿ ಮುಗಿಸಿದೆ.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಬರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಂಬಲ ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ನನ್ನ ಬೆನ್ನಂಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ದಿನ ನಿತ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಕಾಲಾವಕಾಶ ಸಿಗದಿದ್ದುದು ಒಂದು ಕಾರಣ, ಆದರೆ ಅದೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗಿನವರೆಗೆ ಲಭ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಗೆಳೆಯ ಎಸ್. ಎ. ಡಾಂಗೆ ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. 1949 ರಲ್ಲಿ ಅವರ ''ಪ್ರಾಕೃತ ಕಮ್ಯೂನಿಸಮಿನಿಂದ ಗುಲಾಮಗಿರಿವರೆಗೆ – ಭಾರತ'' (INDIA - FROM PRIMITIVE COMMUNISM TO SLAVERY) ಎಂಬ ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಾರ ಪ್ರಚೋದನೆಯ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅದು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದರೂ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಚಾಲನೆ ನೀಡಿತು.

ಆದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ 1955ರ ತನಕವೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾ। ಡಿ. ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಹಲವು ವಿಚಾರ ಪೂರಿತ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆಗಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಪರಂಪರೆ ಹಬ್ಬಿತ್ತು, ಮುನ್ನಡೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಈಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ -- ಇವೆರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ, ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ನಮಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾಜ್ಞರಂತೆಯೇ ಸೋವಿಯತ್ ಒಕ್ಕೂಟದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ತಜ್ಞರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾ। ಡಿ. ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿಯವರಿಗೆ ಯಾವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿದೆಯೋ, ಅದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾ। ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ''ಲೋಕಾಯತ'' ಎಂಬ ಅವರ ಪ್ರಥಮ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶಂಸನೀಯ ಗ್ರಂಥ ಸಾರಸ್ವತ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜೊಳ್ಳೆಷ್ಟು? ಹರಳೆಷ್ಟು? ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ಪರಿಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟನೆಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಅವರ ಕಾರ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಕೈಗೊಳ್ಳದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರದೊಳಗಿನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನ ರತ್ನಗಳು ನಮಗೆಲ್ಲ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವೇನೊ!

ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಬೈಗಳನ್ನು ಒಗೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮುಗಿಯಿತು – ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪರಂಪರೆ. ಪ್ರಾ॥ ದೇಪೀಪ್ರಸಾದರು ಈ ಕೆಟ್ಟ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸಲ್ಲತಕ್ಕ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸುದೀರ್ಘ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಅವರು ಅವುಗಳಿಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟರು.

ಇರುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಹಂಸಕ್ಷೀರ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಓದಿದ್ದೇನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾನೇನೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ''ಮಣೌ ವಜ್ರಸಮುತ್ಕೀರ್ಣೇ ಸೂತ್ರಸ್ಯೇವಾಸ್ತಿ ಮೇ ಗತಿಃ'' ಎಂಬ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸತ್ಯ.

ಆದರೂ ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ – ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡುವ, ಮೇಳೈಸುವ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸವಾಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಲಿಲ್ಲ? (ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದ.) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹೀಗೆನ್ನುವಾಗ, ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆ ನನ್ನ ಮೇಲೆಯೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಬೇರೆ ಯಾರ ಮೇಲೂ

ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕು. ಇದುವೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇತ್ತ ಬೋಧನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳೂ ಮತಭೇದಗಳೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಪರಿಶ್ರಮ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಚಲಿತ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಯುವಜನ ಪೀಳಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಸಣ್ಣ ಪುಸ್ತಕ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಉಪಯುಕ್ತ ಆದೀತೆಂದು ನಾನು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : ಮೇ 1, 1977 ಶ್ರೀ. ಗ. ಸರದೇಸಾಯಿ

ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯು ಆರೇ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟವಾಯಿತು. ಇದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಜನರು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯ ಅವರಿಗೆ ಒಣ ರಗಳೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವುದೇ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಈ ತನಕ ಲೇಖಕನಿಗೆ ದೊರೆತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೇಲಿನ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪುಸ್ತಕದ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಗುಜರಾತಿ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಾಶನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಕಳೆದ ಆರು ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರೆದ ಆರೇಳು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕೈಸೇರಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೂರು ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುಣೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದವರು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದು. ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಔರಂಗಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಇದರ ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಬಿತ್ತರವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಓದುಗರು ಗುಂಪುಗೋಷ್ಠಿಗಳಾಗಿ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಚಕರು ನನಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಪತ್ರಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ, ಸ್ವತಃ ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿನಿಮಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾನು ಆಭಾರಿ. ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕೂಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದೆಲ್ಲ ನನಗೆ ತುಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಮರಾಠೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೊಸತು, ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿರುವ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೂ ಹೊಸತು. ಹಲವಾರು ಮಂದಿಯ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಬರಬಲ್ಲುದು.

ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದಲೂ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಏನೆಂದರೆ, ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮುವ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಪುರಾವೆಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿವೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಂಡನೆ ಮಾಡಿರುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಹರಹನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನೆ ಬರೆಯಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೆ ಹಾಗೆ ಏಕೆ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಈ ಸೂಚನೆ ಯೋಗ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಆ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆ ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯೂ ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಇದೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತ ಇರುವವರೂ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿರುವವರೂ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಸಹಾಯ ಮಾಡಲು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಧಾನಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ವಾದಾಂಶಗಳೂ ಎದ್ದಿವೆ. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡು ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ನೀಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಬಿಡುತ್ತೇನೆ: ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ಇವುಗಳ ತಾಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಲ್ಲ, ತಟಸ್ಥನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಭೌತಿಕವಾದದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಠಾಬದ್ಧ ಪುರಸ್ಕರ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯು (polemical) ವಾದ ವಿವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ''ಮನುಷ್ಯರ ಅರಿವು ಅವರ ಇರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ,'' * ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ

* ''It is not the consciousness of men that determines their being, but, on the contrary, their social being that determines their consciousness'' (Karl Marx in his Preface to 'A Contribution to the Critique of Political Economy').

ಮೂಲಭೂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಖಚಿತ ನಿಲುವಿನ ಮುದ್ರೆ, ಈ ಬರೆಹದ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೂ ವಿಷಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೇಲೂ ಬಿದ್ದಿರುವುದು ಸಹಜ. ಮೇಲಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಏನಾದರೂ ಹೊಸತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಹಾಕುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಮತಭೇದವಿಲ್ಲದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೂ ಮಹತ್ವದ ಮತಭೇದಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಸವಿವರವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಹೀಗಿದೆ: ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರಗಳ ವಿಕಾಸ 'ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ' ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕು, ಶುದ್ಧ (?) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಅಳೆಯಬೇಕು. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ನಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ: ಈ ಇಡೀ ಪುಸ್ತಕವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾದ ಉತ್ತರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ವಿಚಾರವು ವಾಸ್ತವಿಕ ಜೀವನದೊಳಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಸಹ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ಅವಿಭಾಜ್ಯವೇ? ಅಚಲವೇ?

ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ; ವಿದ್ಯುತ್ ಸಂಪರ್ಕದ ಗುಂಡಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿದೊಡನೆ ವಿದ್ಯುದ್ದೀಪ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರನು ಉದಿಸಿದಾಗ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ಭರತ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯ ಮುಂದೆ ನಿಂತಾಗ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ನೇರ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇಂತಹ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ''ಇಲ್ಲ'' ಎನ್ನುವುದೇ ನನ್ನ ಉತ್ತರ. ಆದರೆ ಈ ಉತ್ತರ ಸಾಲದು. ಉತ್ತರ ಸಮಾಧಾನಕರ ಆಗಬೇಕಾದರೆ, ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲದೊಳಗಿನ ಮಾನವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನಿಂದ ಮೂಡುತ್ತದೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಳಗಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಅರಿವು ಅವರ ಇರವಿನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನೆಗಳ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ

ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ವರ್ಗ ಭೇದಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದಾಗ, ಶೋಷಕರು ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೀ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡನೆ ಹೊಂದಿದಾಗ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದುವು. ಆಗಿನಿಂದ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಕಡೆಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಅಪವಾದವಿಲ್ಲದ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಸ್, ಚೀನ ಹಾಗೂ ಇತರ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಂತೆ, ಭಾರತದ ಅನುಭವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲೂ ಎಳೆಯೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದೇ ರೂಪ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಭೇದದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನೆಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒಂದೊಂದು ತೆರನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಭೌಗೋಲಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಹವಾಮಾನ; ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುವ ನಿಸರ್ಗ ನೀಡುವ ಸಾಧನಗಳು; ಪ್ರಾಕೃತ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಬಣಗಳು (Tribes) ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಂದಿರುವ ಕಲ್ಪನೆ; 'ಋತ ಸಾಧನೆ'ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ಅನೇಕ ತರದ ರೂಢಿಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು; ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ದಂತ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು – ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಗಳು ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳೊಳಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗೆ ಮಾನವರ ವಿಚಾರ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಸಾಮ್ಯ ಇರುವುದು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವೋ, ಆ ವಿಚಾರ ಸಮಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳೂ ವಿಶದಾಂಶಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೂ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜದ ವೈಚಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆವಿರ್ಭಾವ ಆಗುವಾಗಲೇ ಧರ್ಮ ನೀತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವಿಧಿನಿಯಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಭಿಮತಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬ ಜಟಿಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ತತ್ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ದೂರಾನ್ವಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಭಾರತ, ಗ್ರೀಸ್, ಚೀನ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪ ಏಕೆ ಬಂತು? ಬೇರೆಯೆ ಒಂದು ರೂಪ ಏಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ ಸಾಹಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಗತ್ಯ.

ಹಾಗಾದರೆ ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವುವು? ಮೊದಲನೆಯದು: ವೇದಾಂತವು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನ ಹೌದೇ? ಅಲ್ಲವೇ? ಎರಡನೆಯದು: ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗ ಭೇದದ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ವಿಂಗಡನೆಯ ಮೂಲಕ ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯಿತೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಮೂರನೆಯದು: ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಕೊನೆಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದು: ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಭೇದದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬಲಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಸತ್ಯ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ''ಹೌದು'' ಎಂದೇ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಓದುಗರ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ನಾವು ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತವು ಋಗ್ವೇದದ ತೀರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯರದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ''ಪುರುಷ'' ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ಹಾಗೆ ಆದಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿಯ ವಿರಾಟ ರೂಪ ಬಂತು. ಈ ವಿರಾಟ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಮುಖ, ರಾಜನ್ಯ (ಕ್ಷತ್ರಿಯ)ರೇ ಬಾಹುಗಳು, ವೈಶ್ಯರೇ ತೊಡೆಗಳು. ಶೂದ್ರರು ಈ ಪುರುಷನ ಪಾದಗಳಿಂದ ಬಂದರು. ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ವಿರಾಟ ಮಾನವ ದೇಹಿಯಾದ ''ಪುರುಷ'' ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕಾಗುವಾಗ, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪೀ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಆತ್ಮ ತತ್ವದ ಕಲ್ಪನಾರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಡಾ|| ಬೆಲವಲಕರ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ರಾನಡೆ ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವೆಂದರೆ ವರ್ಗಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದ ಕಾಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ರೂಪಾಂತರದ ನಂತರವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿವೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅವರು ''ವೇದ ಪ್ರಣೀತ'' ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನೇ ''ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಂ ಮಯಾ ಸೃಷ್ಟಂ'' ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಣವಿಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ, ''ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯಂ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ'' ಎಂಬ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪವಿತ್ರವಾದುದು, ಮೂಲಭೂತವಾದುದು, ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹದು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಗ್ರಹದ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ಅವರು ವಹಿಸಿದರು. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ

ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಇವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವು ದೃಢಬದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಯಾರು ವೇದಾಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೋ ಅವರೇ ಅದಕ್ಕೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಹ ಬೆಸೆದರು. ನಾವೇನೂ ಅಂತಹ ಆರೋಪವನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತದ ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಪುರಸ್ಕರ್ತನೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಲೀ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಪುರಸ್ಕರ್ತನೂ ವೇದಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ ಇದೆಯೇ? ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೂಡ ನಾನೆಷ್ಟು ಹುಡುಕಿದರೂ ನನಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಇರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಲೋಕಾಯತಿಕರೂ, ಬೌದ್ಧರೂ, ಜೈನರೂ ವೇದಾಂತದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದರು. "ಇಂದ್ರಾಯ ತಕ್ಷಕಾಯ ಸ್ವಾಹಾ" ಎಂಬ (ತಕ್ಷನನ್ನು ಯಜ್ಞಕುಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅವನು ಮೊರೆಹೋದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಬೀಳಿಸಬೇಕೆಂಬ) ನಿಲುಮೆ ತಾಳಿದರು. ಒಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಅದರಂತೆಯೆ ನಡೆದರು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸ್ವಭಾವವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಈಗಲೇ ಅಥವಾ ಮುಂದಕ್ಕಾದರೂ ಅಪಾಯವಿದೆ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವು ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಆ ದರ್ಶನಗಳ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಿ ಹಿರಿದರು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟೆ: ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಜೀವಂತವೂ ಅವಯವ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸತತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನೂ ಎಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ನೀರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಂತೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದೆವು. ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದತ್ತ ನಾವು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿದೆವು. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಒಂದು ನಿಗೂಢವಾದ ಮತ್ತು ತ್ರಿಕಾಲ ಬಾಧಿತವಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ, ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೂಡಲೆ, ಅದೊಂದು 'ಗೌಡ ಬಂಗಾಲ' ಅಥವ ಗೊಂದಲದ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.*

ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ತುಸು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಸಮಾಜ ಜೀವನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ತರ್ಕ ಸಮ್ಮತವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ, ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೂ ವರ್ಗ ವಿಷಮತೆಗೂ ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

---

* ಈ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು? ಕಾಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದು ಯಾವ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ? ಅದರ ನಿಯಮಗಳೂ ಮರ್ಯಾದೆಗಳೂ ಏನು? ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮಾಪ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಗೂಢ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಮೊದಲು ತರ್ಕ (Logic) ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (Natural Sciences) ಬರುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ (Logical Relations) ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (Social Sciences) ಬರುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಬಹುತೇಕ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಭೇದವೂ ಇದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಯೂಕ್ಲಿಡ್‌ನ ಜ್ಯಾಮಿತಿಯೊಳಗಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ: ಒಂದು ಸರಳ ರೇಖೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸರಳ ರೇಖೆಯು ಸಂಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಎರಡು ಪಾರ್ಶ್ವ ಕೋನಗಳ ಮೊತ್ತವು ಎರಡು ಲಂಬಕೋನಗಳಷ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಿದ್ಧವಾದೊಡನೆಯೆ, ಎರಡು ಸರಳ ರೇಖೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಛೇದಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮಗ್ಗಲಿನ ಕೋನಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷವನ್ನೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ''ಮಾನವನು ಮರ್ತ್ಯನು. ಸಾಕ್ರಟಿಸನು ಮಾನವನು. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಕ್ರಟಿಸನು ಮರ್ತ್ಯನು.'' ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸರಳ. ಆದರೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳ ಹಾಗೂ ವಿಭಾಗಗಳ ಚಿಂತನೆ, ಮನೋಭಾವನೆ, ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ವರ್ಗಗಳ ಹಾಗೂ ವಿಭಾಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರಚಂಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುಮೆ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ನೀತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆಯಾ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇದನ್ನೆ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಬದ್ಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಘಟನೆಗಳೊಳಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತರ್ಕದ ಮುಖೇನ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬಹುದು.

ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅದರೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೊಳಗಿನ ತಾಕಲಾಟದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಳನುಸುಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಚಲಿತ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಸಂಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಉದ್ಯಮ, ವ್ಯವಸಾಯ, ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಲಾಭ ಗಳಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅದೆಲ್ಲ ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಅಂಬೋಣ ಹೀಗಿದೆ: ನಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ದುಡಿಮೆಯೇ ಅವರ ಲಾಭದ ಮೂಲ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಅಂಬೋಣವೆ ಸರಿಯಾದುದು. ಆದರೂ ಕೂಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಲುಮೆಯೇ 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ಹಾಗೂ 'ತರ್ಕಶುದ್ಧ' ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತರ್ಕವೂ ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆನ್ನುವ ಸತ್ಯಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯ ನಿಯಮದಂತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚಂದ್ರ ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ಏಕೆ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಶೋಷಕರ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲಾಭ, ಬಡ್ಡಿ, ಗೇಣಿ, ಗುಲಾಮಗಿರಿ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಶೋಷಕ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೊಳಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಳಗೆ ಭೇದವೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಈ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಸಾಮಾಜಿಕ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ತರ್ಕ ಸರಣಿಯನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ತರ್ಕ ಸರಣಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತುರುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಸಂಬಂಧಗಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಜನ್ಮ ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ನಿಲುಮೆ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳ ಸಂಬಂಧ ಯಾಂತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ನಿಜ. ಅದನ್ನು ತಿರುಗಿ ತಿರುಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೋಗೋಣ. ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಸಮಾಜದ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಾಗ, ವಿಚಾರಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಚಾರಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಉದಾಸೀನ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯೊಳಗಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ತಿರುಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಗಳು ಮಾನವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಚಾಲನೆ ನೀಡುತ್ತವೆ.

ವಿಚಾರಗಳು ಮಾನವನ ವರ್ತನೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರಭಾವೀ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುಮೆ. ("ವಿಚಾರವೊಂದು ಜನಸಮೂಹದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿದಾಗ, ಅದೊಂದು ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ" – ಮಾರ್ಕ್ಸ್). ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಸಮಾಜವಾದದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ಮಹಾಪುರುಷ. ಆತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಸಮಾಜವಾದೀ ಚಳುವಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನೂ ನೀಡಿತು. "ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ - ಇವರ ಜೀವನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಯಥಾರ್ಥ

ವಿಚಾರಧಾರೆ ಎಂತಹ ಉಜ್ವಲ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರೇರಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು? ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಶಕ್ತಿಯು (ಚೈತನ್ಯರೂಪೀ ಕೇವಲಜ್ಞಾನವು) ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಗೆ ಜಗಳ ಏತಕ್ಕೆ?

ಜಗಳ ಇದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಗಳವಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಜಗಳ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೂ ನಡುವಿನ ನಾಭಿನಾಳಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಗೆ ಇತಿಮಿತಿ ಇಲ್ಲದ, ಕಾಲ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ, ಅದ್ಭುತ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಮಾನಸಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರೆ ಕೇವಲ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವನ್ನೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವರಾಗುತ್ತೇವೆ; ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆ ಏನಿದ್ದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವೇದಾಂತದ (ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ) ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುಮೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುಮೆ ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸಾವಿರಾರು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನುಭವಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳೂ ಅವನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯ ಅನುಭವಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಆತ ತನ್ನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಮೆದುಳೆಂಬ ಅವಯುವದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಂಕಲನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಟ್ಟು ಫಲ, ಅರಿವು.

ಈ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತರ್ಕದ ನೆರವಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲೆವು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ

ಹೀಗೇ ಆಗುವುದೆಂದು ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅನುಮಾನಿಸಬಲ್ಲೆವು. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದರೆ ಬೆಂಕಿ ಭುಗಿಲೇಳುತ್ತದೆ; ನೀರು ಚೆಲ್ಲಿದರೆ ಆರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವೆ ಆಧಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಜನ್ಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ತರ್ಕಬದ್ಧವೂ ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿದ್ದರ, ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವೆಸಗಿದ್ದಾದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆಯಾಗಲೀ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಮೇಲೆಯಾಗಲೀ ಇಚ್ಛಿತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಇದು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ: ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದವು. ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಖನಿಜಾವಸ್ಥೆಯ ಧಾತುಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧ ಧಾತುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿತು; ನೀರಿನ ಪ್ರವಾಹದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಲವು ತರದ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಕ್ರಮ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇವುಗಳಿಂದೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಜೇಮ್ಸ್ ವಾಟ್, ಉಗಿಯಿಂದ ಯಂತ್ರ ಚಲಿಸಬಲ್ಲುದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಲವಾರು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಪರಿಶೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಉಗಿ ಎಂಜಿನನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ. ಎಂದರೆ ಆ ಎಂಜಿನು ಪ್ರಥಮತಃ ಅವನ ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯಿತು; ಅನಂತರ ಅದನ್ನವನು ರಚಿಸಿದ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ನಡೆದಿದ್ದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಅವನ ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕಾರ ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದೇ ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆಳವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಇಂತಹ ವಿಕಾಸ ಸರಣಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಉಗಿ ಎಂಜಿನನ್ನೇ ಏಕೆ? ಮಂಗಳ ಗ್ರಹಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುವ ಅಂತರಿಕ್ಷ ಯಾನವನ್ನು ಕೂಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಬರೇ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ

ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಮನೋಬಲದಿಂದ ಅರೆಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಕೈ ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ!

ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಬೇಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸಲಾರದು. ಅದು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ವರ್ತಿಸಬಲ್ಲದು. ಅದೇನೂ ಅದ್ಭುತವಾದ ಅಥವಾ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಪವಾಡವನ್ನಾಗಲೀ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ವಾಸ್ತವಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮೇಲೂ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೊಳಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡೆಸುವ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿಯೂ ವಿರೋಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಈ ಇಬ್ಬಗೆಯ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಿಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೋ, ಆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಾವ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಪವಾಡವನ್ನಾಗಲೀ ಅದು ನೆರವೇರಿಸಲಾರದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಯಾವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ, ವಿಷಮತೆ, ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಅನ್ಯಾಯ, ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಸಮಾನತೆ, ಬಂಧುತ್ವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಕೂಗು ಮೊಳಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾವು ಏರುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ. (ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.) ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗಬಹುದಾದಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗುತ್ತದೆ; ಎಷ್ಟು ವ್ಯವಹಾರ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಫಲಪ್ರದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ, ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪ ತಳೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣ ಮೇಧಾವಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಿಶ್ರಮದ ಮೂಲಕ ಆ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ. ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿಯ ಫಲವನ್ನು ರಷ್ಯದ ಸಮಾಜವಾದೀ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಯಶಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವೂ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಸಮಾಜವಾದದ ವೈಚಾರಿಕ ಭೂಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಆ ವಾದ! ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೆಗೂ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಗಮನಾರ್ಹ ಬೆಲೆ ನೀಡಿ ಆಕಾರವಿತ್ತ ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ಮೇಲಿನ ವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮಾತ್ರ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸುಸಂಗತ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಬೇರೆಯೆಲ್ಲ ಗೌಣವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾನವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೋ, ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಹಿತಸಂಬಂಧಗಳೂ ಆಂತರಿಕ ವಿರೋಧಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೀ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾನವನ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನೂ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೂ ಅವು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೊಂದು ನಿಗೂಢ 'ಆದಿಶಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸು ವುದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಏನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಕಗ್ಗಂಟಾಗಿ, ಗೊಂದಲವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ದೈವವಾದವು ನಮ್ಮ ಹೆಗಲನ್ನೇರಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ: ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಪುರೋಗಾಮಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆಯೇ?

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪುರೋಗಾಮಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತದ್ದುಂಟು. ಇದನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ (ಹನ್ನೊಂದನೆಯ) ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಂತೂ ಈ ವಿಷಯದ ಮೂಲವನ್ನೇ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಹಲವಾರು ಮಂದಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಮೂಲಭೂತ ಆಂತರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮೂಲತಃ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನದಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ (ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುಮೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಚರಣೆ) ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೊಳಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಭ್ರಾಮಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪರಮ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆ. ಹೀಗೆಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುಮೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರದಿಂದ ದೂರವಿರುವುದು; ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವುದು; ಸದಾ ಯೋಚನಾ ಮಗ್ನನಾಗಿರುವುದು; ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ

ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಜೀವನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿರಾಗಿಯಾಗಿರುವುದು; ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಉದಾಸೀನ ಭಾವ ತಳೆಯುವುದು – ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ, ಚಿತ್ತಶಕ್ತಿಗೆ, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಪರತೆಗೆ ಒಂದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಗೋಚರವಾದ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಶಕ್ತಿಯು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕನಾದ ಮಾನವನ ಮುಖಾಂತರ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿಸಬಲ್ಲದು, ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಚೈತನ್ಯ ಲಭಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲರೂ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರೂ ಆಗಲು ಶಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನೀಡುವ ನಿಗೂಢ ಹಾಗೂ ದೈವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನೀಡುವ ನಿಗೂಢ ದೈವಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಾನಿಕಾರಕವಾದ ನಾನಾ ತರದ ಭಾವುಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ತುರುಕಲು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನೀಡುವ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಫಲಪ್ರದವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು, ಏನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ತಾನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯವೇನೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇರಣೆ ಅವನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತದೆ; ವಾಸ್ತವಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಪರಿಹಾರಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ನಿಕಟವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಹೀಗೆ

ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ''ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥೈರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭೌತಿಕವಾದದ ಸೆರಗನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ.''

ಇದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಗ್ಗುಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಿಂದ ದೊರೆತ ಪುರೋಗಾಮಿ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಅವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನದು. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಷ್ಟೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅದು ಶುರುವಾದದ್ದು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ. ಹೀಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಎಷ್ಟರ ತನಕ ವಿವಿಧ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಷ್ಟರ ತನಕ ಮಾನವನ ಯಾವ ಕಾರ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಸಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೃಢವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳೇ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಮತ ಭೇದಗಳೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ತಲೆದೋರಿದರೂ ಕೂಡ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಭೇದಗಳ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಗಾಮಿ ನಿಲುವುಗಳ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ವಾದವಿವಾದದ ಅಥವಾ ಘರ್ಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ತೊಳಲಾಡುವವರೂ ತೊಳಲಾಡಿಸುವವರೂ ಸಹ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಮತದ ಧ್ವಜದ ಅಡಿಯಲ್ಲೇ ನಿಂತು ಕಾದಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಪುರಾತನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದುಹೋದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ದಲಿತ

ಜನರ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಧರ್ಮದ ಧ್ವಜದಡಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆದವು. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಜ್ಯಕ್ರಾಂತಿಯು ಮಾತ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಘೋಷಣೆಗಳ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮತೆ ಮತ್ತು ಬಂಧುತ್ವ ಎಂಬ ಸರ್ವ ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಆಗ್ರಹಗಳ ಬಾವುಟವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿಗಳಂತೂ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದುವು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಟೊಳ್ಳುತನ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮಾನವೀ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳೊಳಗಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರುತ್ತ ದೃಢಹೊಂದುತ್ತಲಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ಪ್ರೇರಣೆ (ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ದೈವದ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶ) ಯಾವ ವಿಚಾರವಂತನಿಗೂ ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಿಗೂ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ಇದೇ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಬೇಕು.

ವೇದಾಂತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದದ ಭಯಂಕರ ವಿಷಮತೆಯನ್ನೂ ಶೂದ್ರರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನೂ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವಧಾರಿ (ದಂಡಧಾರಿ) ವರ್ಗದ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು. ಅದೇನೆಂದರೆ: "ನಮ್ಮ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಹಿತವನ್ನಷ್ಟೇ ಸಾಧಿಸುವಂತಹದಲ್ಲ. ಇದು ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಿಗೂ ಹಿತಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ - ಇವರೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ ತರ. ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ತಳೆದು ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನೆಯೇ ಎಲ್ಲರ ಉದ್ದೇಶ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ, ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ,

ಚಿರಂತನವಾದ ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂತಹ ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಉಚ್ಚ ನೀಚ ಭೇದವಾಗಲೀ ಭೇದಭಾವವಾಗಲೀ ಉಳಿದಿರಲಾರದು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ತೊಡಗಿ ಶೂದ್ರರ ತನಕ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಂಧಮುಕ್ತರೂ ದುಃಖಮುಕ್ತರೂ ಕಷ್ಟಮುಕ್ತರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ದಿವ್ಯಾನಂದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಏಕರೂಪರಾಗುತ್ತಾರೆ.'' ಎಂತಹ ಸುಂದರ ಸ್ವಪ್ನ!

ಮೋಕ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲಭಿಸುವ ಪರಮಾನಂದ ಹಾಗೂ ಸರ್ವ ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಅನುಸರಿಸತಕ್ಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಶೂದ್ರರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೊಂದು ಸಣ್ಣ ಷರತ್ತಿದೆ. ಶೂದ್ರರು ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ತಮ್ಮ ವರಿಷ್ಠರ ಸೇವಾ ಶುಶ್ರೂಷೆ ನಡೆಸಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಲಭಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಅವರೇನಾದರೂ ಹವಣಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ನರಕಕ್ಕೆ ಅವರ ರವಾನೆ.

ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ – ಇದೆಲ್ಲ ಎರಡು ಬಾಯಿಯ ಅಲಗು. 'ಗಹನವಾದ' ಯುಕ್ತಿಯ ಮುಸುಕಿನೊಳಗೆ ಅವಿತಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಎಂದು. ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆ, ವಿಷಮತೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಆದರೆ ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಮತೆಯನ್ನೂ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವು ವೇದ ಪ್ರಣೀತ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಸರಿ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಮಾತ್ರರ ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಸಾರುತ್ತದಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಭಯಂಕರವೂ ಕ್ರೂರವೂ ಆದ ವಿಷಮತೆ ಏಕೆ? ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು (ವೇದ ಪ್ರಣೀತವೆಂದು)

ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನುಷ ಭೇದಭಾವದ ಕಠೋರತೆ ಇರುವುದೇಕೆ? ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನ ಭೇದಗಳನ್ನು ಸೌಮ್ಯಗೊಳಿಸ ಬಾರದೇಕೆ? ಅದನ್ನು ಸಹನೀಯಗೊಳಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವೇದಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಹುಟ್ಟಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತಳೆದಿದ್ದ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಸಾಧು ಸಂತರು ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೇ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಎತ್ತಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದೇ ನಿಲುವಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರು. ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತುಳಿತಕ್ಕೂ ತೊಳಲಾಟಕ್ಕೂ ತುತ್ತಾಗಿದ್ದ ಜನರ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಅವರು ವೇದಾಂತ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಿದ್ದರು.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದಿಂದ ದೊರಕಬಲ್ಲ ಭೂತದಯೆ, ಜನಹಿತ ಪುರೋಗಾಮಿ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಗಳೂ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು.

ಈ ಪರಿಮಿತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ತರದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಭ್ರಾಮಕ (illusory) ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವತಃ ನಿಗೂಢ (mythical) ಎನ್ನಬಹುದು (ಈ ಪುಸ್ತಕದ 11ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದ ನೋಡಿ), ಅದು ಆದಿಶಕ್ತಿ, ಪರಮಾತ್ಮ, ದೈವ, ಧರ್ಮ, ಅದೃಷ್ಟ ಪ್ರೇರಣೆ, ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಗ್ರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭೂತ ದಯೆಗೆ ಸ್ಥಾನ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಪರಿಮಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಅದರೊಳಗೆ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಉತ್ತೇಜನ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಪೀಠವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು

ಹೊಂದಿರುವ ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಟು ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಅದೆಷ್ಟು ನುಣ್ಣಗಿನ ಬಣ್ಣ ಬಳಿದರೂ, ಎಷ್ಟೇ ಉದಾತ್ತ ರಮಣೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ವಾದ ವೈಖರಿಯಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ, ಸುಳ್ಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಧಿಸಿದರೂ ಕೂಡ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಸುಳ್ಳೂ ಅದಲುಬದಲಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಯುಧವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಆ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಮಿತವಾದ ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಗೆಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಹ ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ, ''ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ನಿಲುವು ಪುರೋಗಾಮಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಚಾಲನೆ ನೀಡುವಂತಹದಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನವನ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ'' – ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ನಾವು ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆನ್ನುವಾಗ ಭೌತಿಕವಾದವು ಒಂದು ಮಂತ್ರ ಅಥವಾ ಜಾದುಗಾರನ ದಂಡ ಎಂದಾಗಲೀ ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೊಡನೆಯೆ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಪರಿಹಾರ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ, ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ಉತ್ತರ ದೊರಕಿಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗಲಿ ಎಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ನಾವು ಹಾಗೆ ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದೊಳಗಿನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ದೋಷ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಈ ದರ್ಶನಗಳ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತತ್ವಶೂನ್ಯ ಸಂಧಾನಗಳನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದದ ದೀರ್ಘ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಒಬ್ಬನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಭೌತಿಕವಾದಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು? ಈ ವಿಷಯಗಳ ವಿವರಣೆಯಂತೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ.

ಏನಿದ್ದರೂ ಭೌತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಅದರ ಕಾರಣ ಸ್ಫಟಿಕದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಥಾರ್ಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಮೆ, ಮಾಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ತತ್ವದರ್ಶನವು ಈ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಸರ್ವಥಾ ಸಹಾಯಕವಾಗಲಾರದು, ಉತ್ತೇಜನಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. ಅದೇ ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಎರಡೂ ಯಥಾರ್ಥವಿರುತ್ತವೆ, ನಿಜವಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಭೌತಿಕವಾದದ ನಿಲುವು. ಈ ದೃಢವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ತತ್ವದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾನವ ಸಮಾಜವನ್ನೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ನೆರವಾಗ ಬಲ್ಲುದು, ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಬಲ್ಲುದು.

ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ದೇಶಗಳ ಪರಂಪರಾಗತ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಲೋಪದೋಷಗಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಅವಿರತವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ಬೀಜ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುವ ಮನೋಭಾವನೆ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಶೋಧಕಬುದ್ಧಿ, ಪ್ರಯೋಗ ನಿಷ್ಠೆ, ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಭೌತಿಕವಾದದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ನಿರೂಪಿಸಿದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿತು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಘೋಷಿಸುವಂತೆ, ''ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು'' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌತಿಕವಾದ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಿಶ್ರಾಂತವಾದ ಹಾಗೂ ತ್ಯಾಗಮಯವಾದ ಪರಿಶ್ರಮದ ಹೊರತು ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯಾಗಲೀ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಯಾಗಲೀ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸತತವಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ.

ಮುಂಬಯಿ — ಶ್ರೀ. ಗ. ಸರದೇಸಾಯಿ

೯ ಡಿಸೆಂಬರ್, ೧೯೭೭.

1. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ; ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ವೇದಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೂ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆಯೂ ಈ ಮಾತು ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಇದರಲ್ಲೊಂದು ಸತ್ಯಾಂಶವೂ ಇದೆ: ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಇತರ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಸುಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಮುಂದೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದ 6ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ.

ಆದರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಭಾರತದ ಏಕಮೇವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಾದವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಅನೇಕ ತತ್ವವೇತ್ತರೂ ಪಂಥಗಳೂ ಆಗಿ ಹೋದದ್ದುಂಟು. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಪಂಥಗಳೂ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದುದೂ ನಿಜ. ಅನೇಕ ಆದರಣೀಯ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇಂದಿನ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೂ ಅಭಿಮಾನಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ವೇದಾಂತವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ.

ತೀರ ಹಿಂದಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದವರೆಗೂ (ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ 14 ರಿಂದ 15ನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕವೂ) ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತೀವ್ರವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಕಲಹವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಆ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಸೋಲು, ಗೆಲವು ಯಾರದಾಯಿತೆಂದು ಮುಂದೆ ಬರಲಿದೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಹನನವನ್ನಾಗಲೀ, ಭೌತಿಕವಾದವೆಂದರೆ ''ಋಣಂ ಕೃತ್ವಾ ಘೃತಂ ಪಿಬೇತ್'' (ಸಾಲ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ತುಪ್ಪ ಕುಡಿ) ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ

ತತ್ವವೆಂಬ ಕೆಸರು ತೂರಾಟವನ್ನಾಗಲೀ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಂತೂ ''ಸಿದ್ಧಾನಾಂ ಕಪಿಲೋ ಮುನಿಃ'' ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ತನ್ನನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಬಹುಶಃ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮೀಕರಣವು 19ನೇ ಮತ್ತು 20ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಜಸಂಗತಿ ಇಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಸಮೀಕರಣದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೆಷ್ಟೋ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಳವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದೇ ಸಂಗತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ನೀಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಜನ ಇಹಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ದೇಶವೂ, ಜನರೂ ಅನರ್ಹರೆಂದು 'ಸಿದ್ಧ' ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಾಧಿಪತಿಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಪರವಾದ ಪ್ರಚಾರಕರು ಜನರನ್ನು ಭೂಮಿಯಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ರವಾನಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಪಾರಲೌಕಿಕತೆ, ಸಂಸಾರ ವಿಮುಖತೆ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ನಿಯತಿವಾದ, ಕರ್ಮವಾದ, ದೈವವಾದ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹಬ್ಬಿದರು.

''ದೇವರು ಇಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ,''

''ಬಂದದ್ದೆಲ್ಲ ಬರಲಿ, ಗೋವಿಂದನ ದಯವೊಂದಿರಲಿ,''

''ಯಾರೇನ ಮಾಡುವರು? ಯಾರಿಂದಲೇನಹುದು?
ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಕರ್ಮವಿದು ಬೆನ್ನ ಬಿಡದು,''

''ನಾ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ ಬಲವಂತವಾದರೆ,
ನೀ ಮಾಡುವುದೇನೊ ಹರಿಯೇ,''

''ಗಹನಾ ಕರ್ಮಣೋ ಗತಿಃ,''

''ಪ್ರಕೃತಿಃ ತ್ವಾಂ ನಿಯಕ್ಷ್ಯತಿ''

ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪದೇಶ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಾವು ನಡೆಸುವ ಸುಲಿಗೆಗೆ, ಲೂಟಿಗೆ, ದಾಳಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ (ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೊನೆಯನ್ನು ಮೊಂಡುಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ) ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಉಪಕರಣ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಿತ್ತಷ್ಟೆ? ಇದೋ, ನಿಮ್ಮ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ – ಇತಿಶ್ರೀ ಮೆಕಾಲೆ, ಎಲ್‌ಫಿನ್‌ಸ್ಟನ್, ಕಿಪ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಕಂಪನಿ !

ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ವಿಸ್ತಾರ ಹೊಂದುತ್ತ ಬೆಳೆದವು. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಆ ದೇಶಗಳ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳೂ ಅಮಿತವಾದ ಲಾಭ ಗಳಿಸುತ್ತ ಬಲಹೊಂದಿದವು. ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರುವ ವಾತಾವರಣ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಿಸಿತು.

ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ವಿಚಾರವಂತರು ಚಿಂತಾಗ್ರಸ್ತರಾದರು. ಅವರಿಗೆ ಅಂದಿನ ಆ ವಾತಾವರಣ ಹೇಸಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಅದರಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯುವ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅವರು ಹುಡುಕ ತೊಡಗಿದರು. ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಂಥ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕರ್ತರು ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಉದಾರವಾದಿಗಳೂ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳೂ ಚೀನೀ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕೈವಲ್ಯವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದರು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ (ಈತ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನೆ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಿ 'ಮೋಕ್ಷ ಮೂಲ' ಎಂಬ ನಾಮ ಧರಿಸಿದ) ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದರು. ಸ್ವಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖೋಪಭೋಗಗಳ ಲಾಲಸೆಗೆ ಬಿದ್ದ ''ಯೂರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ''ಯ ಪಿಡುಗಿಗೆ ವೇದಾಂತವೇ ದಿವ್ಯೌಷಧವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವರು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಉದಾತ್ತತೆ, ನಿಷ್ಕಾಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅಪರಿಗ್ರಹ, ತ್ಯಾಗ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞತೆ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಮಾನಸಿಕ ಶಾಂತಿ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಆಳವಾಗಿ ಅಚ್ಚೊತ್ತಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಮೂಲಕ ಭಾರತವು ಪ್ರಭಾಶೂನ್ಯವಾಗಿತ್ತು, ಅಯೋಗ್ಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಮುಂತಾದವರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ''ಭೌತಿಕವಾದೀ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ''ಯ ಕೇಡಿಗೆ ವೇದಾಂತವೊಂದೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪರಿಹಾರವಾಗಿತ್ತು.

ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾದರೋ ಬೇರೊಂದಾಗಿತ್ತು. ಕೇವಲ ಐವತ್ತೋ ಎಪ್ಪತ್ತೈದೋ ವರ್ಷಗಳೊಳಗೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಈ ದೊಡ್ಡ ದೇಶವನ್ನು ಪದಾಕ್ರಾಂತ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕೆಡವಿದರು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಸ್ತಮಾನವಾಗಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ರಾಜಾಧಿರಾಜರು, ವೀರ ಸೇನಾಪತಿಗಳು, ಮಹಾನ್ ಧುರೀಣರು, ಧೀಮಂತ ವಿಚಾರವಂತರು – ಎಲ್ಲರೂ ದಿಙ್ಮೂಢರಾದರು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೂ ಬಲವಾದ ಹೊಡೆತ ಬಿತ್ತು. ಸತ್ವಹೀನತಾ ಭಾವನೆಯ ಮತ್ತು ಸ್ಪಂದನಾರಹಿತವಾದ ವಾತಾವರಣ ಹಬ್ಬಿತು. ಜನ ಜಡವಾದರು.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ವಿಚಾರವಂತರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಅಲೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಅಂಥವರು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಜನತೆಯ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ ಮರಳಿ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಅದನ್ನೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರೂ ವಿವೇಕಾನಂದರೂ ಮಾಡಿದರು. ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಬೆಳೆದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದ ಘೋಷ, ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೀರ ನಾಯಕರು ಕೂಡ ಅದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು.

''ಶರೀರವು ನಶ್ವರ, ಆತ್ಮವು ಅಮರ, ಸಾವು ನೋವು ಬಾಧೆ ಬಂಧನಗಳೆಲ್ಲ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ; ಆತ್ಮವು ಸಾವಿಲ್ಲದ್ದು, ನೋವಿಲ್ಲದ್ದು, ಬಾಧೆ ಬಂಧನಗಳಿಲ್ಲದ್ದು! ಆದುದರಿಂದ ಉಪವಾಸ ತಪವಾಸ, ಕಷ್ಟ ನಷ್ಟ ಜೈಲು ಲಾಠಿ ಬಂದೂಕು – ಇವುಗಳ ಪರಿವೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿರಿ; ನಿರ್ಭಯವಾಗಿಯೂ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿರಿ'' ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಈ ನಾಯಕರು ಜನತೆಗೆ ನೀಡಿದರು. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ''ನೈನಂ ಛಿಂದಂತಿ ಶಸ್ತ್ರಾಣಿ, ನೈನಂ ದಹತಿ ಪಾವಕಃ'' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತ ಅನೇಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತರುಣರು ನಗುನಗುತ್ತ ನೇಣುಗಂಬವನ್ನು ಏರಿದರು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಧಾನ: ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭೌತಿಕ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಂತ್ರತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಭಾರತ ದೇಶವನ್ನು ಗೆದ್ದರು. ಆದರೆ ಜಡ ಜಗತ್ತನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪುರಾತನವಾದ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಮೂಲತಃ ಉನ್ನತವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮುಂದುವರಿದವರು, ನಾವು ಹಿಂದುಳಿದವರು ಎನ್ನುವ ಕೀಳರಿಮೆಯ, ಆತ್ಮಗ್ಲಾನಿಯ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ದೂರ ತಳ್ಳಬೇಕು. ಕೊನೆಗೆ ನಾವೇ ಜಯಶಾಲಿಗಳಾಗುವೆವು ಎಂಬ ಆಶಾವಾದವನ್ನೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ಈ ನಾಯಕರು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸಿದರು.

ಇದನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನದ ಅಥವಾ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿತು. ಅವರವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅರ್ಥವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅದೇ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ದೇಶಭಕ್ತರಾಗಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸತತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರತರಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರು ನೀಡಿದ ಅರ್ಥ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಿಲಕರು ಬಹಳ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಾದವಿವಾದ ನಡೆಸಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಅರ್ಥವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾಗೃತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಜನಕ್ಕೂ ಅದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಯಿತು.

ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇರುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಲಾತ್ಕಾರವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರು ಗೀತೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ''ಹರಿ, ಹರಿ'' ಎಂದು ಜಪಿಸುತ್ತ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಾಂತಿಯುತ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಅಸತ್ಯವನ್ನೂ ಎದುರಿಸುವುದು, ಪರಕೀಯರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು

ವಿರೋಧಿಸುವುದು – ಗಾಂಧೀಜಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಅಹಿಂಸೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಇದು ಕೂಡ ಜನಕ್ಕೆ ರುಚಿಸಿತು, ಮಾನ್ಯವಾಯಿತು.

ತಿಲಕರಿಗೂ ಗಾಂಧೀಜಿಗೂ ಮುಖ್ಯ ಸೆಳೆತ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮ ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಭೇದದಿಂದ ಛಿದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಮರಗಟ್ಟಿ ಜಡವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿಂದ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ಆನುವಂಶಿಕ ಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ, ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಜಾತಿಭೇದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಇಂತಹ ಜಟಿಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತಿಲಕರು ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಬಳಸಿದಂತೆಯೆ, ಆರ್ಯ ಸಮಾಜ, ಬ್ರಾಹ್ಮ ಸಮಾಜಗಳ ಸ್ಥಾಪಕರು ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಗೋಸ್ಕರವೂ ವೇದಾಂತದ ಸೆರಗನ್ನೇ ಹಿಡಿದರು.

ಹೀಗೆ 19ನೇ ಮತ್ತು 20ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ವಿಸಂಬದ್ಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯ ಸಮೀಕರಣ ಘಟಿಸಿತು. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯೇ ಹೊರತು ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯ ಏನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ: ಯಾವುದೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾದರೂ ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಇರುತ್ತದೆ (ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ವೇದದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ವೇದಾಂತವು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಷ್ಟೆ: ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೋಸ್ಕರ ಯಾವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೋ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗೆ ತಾತ್ವಿಕ, ತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಪರಸ್ಪರ

ವೈರುಧ್ಯವೇನೂ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವೈಷಮ್ಯವೇನಾದರೂ ಇರುವುದಾದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ಬೀಜದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತಸಂಬಂಧಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪ ತಾಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳನ್ನು ತಂತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವುದಿದೆ.

ವೇದಾಂತ ಹೀಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರೈತರು ಬೈಬಲಿನ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಜಮೀನ್ದಾರರೂ ಸಾಮಂತ ಪ್ರಭುಗಳೂ ಸರದಾರರೂ ಅದೇ ಬೈಬಲಿನ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು, ರೋಮನ್ ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಚರ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲದಿಂದ, ಆ ಚಳುವಳಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಘೋರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿದರು. ಮುಂದುವರಿದ ಇಂದಿನ ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ರೋಮನ್, ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಾಂಟ್ ಚರ್ಚ್‌ಗಳ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಅಮೇರಿಕದ ಯುದ್ಧಕೋರ ನೀತಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಣಗಳ ನೂರಾರು ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ಬೈಬಲಿನ ಮೇಲೆ ಕೈಯಿಟ್ಟು ಆ ಯುದ್ಧಕೋರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದೀ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಘೋಷಣೆಗಳು ಹೀಗಿದ್ದುವು: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಭ್ರಾತೃತ್ವ! ಇಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸಮಿನಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವು ಈ ಧ್ಯೇಯಘೋಷಗಳನ್ನೆ ತನ್ನ ಭಿತ್ತಿಪತ್ರದ ಮೇಲೆ ಅಚ್ಚಳಿಯದಂತೆ ಬರೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಘೋಷಣೆಗಳ ಅರ್ಥ, ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಸರ್ವಸ್ವಾಮ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸದೀಯ—ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಮೇಲೂ ಪುರೋಗಾಮಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿಗಳ ಮೇಲೂ ದಾಳಿ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು, ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಿಸಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವೇನಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಲೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗಗಳ ಹಾಗೂ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳೊಳಗಿನ ವೈರುಧ್ಯವಂತೂ ತೀರ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದಂತಹ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೆ ನಾವು ಕಾಣುವ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಬಹಳ ಜನಕ್ಕೆ ಇದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಾದ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಹಾಗೂ ಪೋಷಕವಾಗಬಲ್ಲ ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ವರ್ಗದ ಅನಿಸಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ತಾನೇ ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜ; ತಾನೇ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರ; ತಾನೇ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ! ಇದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಈತನಕ ಹೇಳಿದ್ದರ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ: ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಏಕಮೇವ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತವೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮನಸಿನಿಂದ ಹೊರತಳ್ಳಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭೌತಿಕವಾದವೂ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹವಾಗಿತ್ತು; ಈ ಎರಡು ಪ್ರವಾಹಗಳೂ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

2. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಏನು?

ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಅವಸ್ಥೆ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವೋ, ವಸ್ತು ರೂಪವೋ? ನಿರ್ಗುಣವೋ, ಸಗುಣವೋ? ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವಸ್ತು ಉಗಮವಾಯಿತೋ, ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಉಗಮವಾಯಿತೋ? ಇರವು ಅರಿವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಭಾಸ ಇವುಗಳ ಒರೆಗಲ್ಲು ಯಾವುದು? ನಿಜವಾದ (ಸಮ್ಯಕ್) ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವೇನು? ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ವಿಚಾರಗಳ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೂಲವೋ ಅಥವಾ ವಿಚಾರವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯೋ? ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿವೇಚನೆಯೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಯಾವ ತತ್ವವೇತ್ತರು ಚೈತನ್ಯವೇ ಮೂಲ, ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ವಸ್ತು ಉದ್ಭವಿಸಿತು, ಅರಿವಿನಂತೆ ಇರವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾರು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೋ; ಯಾರು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಚೈತನ್ಯವೂ ಭಾವನೆಯೂ ವಿಚಾರವೂ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೋ; ಯಾರು ಮನುಷ್ಯರ ಇರವಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಅವರ ಅರಿವು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೋ – ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಎರಡು ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ತಂಡಗಳೊಳಗಿನ ತಾಕಲಾಟದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ನಿಜವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಪ್ರವಾಹಗಳಿಗೆ ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ''ಐಡಿಯಲಿಸಂ'' ಮತ್ತು ''ಮೆಟೀರಿಯಲಿಸಂ'' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಇನ್ನೂ

ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ವಾದವೆಂದೋ, ಕಲ್ಪನಾವಾದವೆಂದೋ, ಕೈವಲ್ಯವಾದವೆಂದೋ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಾದವೆಂದೋ ಕರೆಯುಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಜಡವಾದವೆಂದೋ ಭೌತಿಕವಾದವೆಂದೋ ಕರೆಯಲೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವೆಂದೂ ಭೌತಿಕವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಏನೇ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದರೂ ಈ ಎರಡು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಬಿರಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏನೆಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇರಬೇಕು. ಗೊಂದಲ ಇರಕೂಡದು.[1]

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗಿದೆ: ನಿಸರ್ಗದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ದಿಕ್ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಜಗತ್ತೊಂದು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆಭಾಸ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಮಾಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂಶತಃ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಾಸ್ತವತೆ ಮೂಲಭೂತವಲ್ಲ. ಅದು ಚೈತನ್ಯಮಯವಾದ, ನಿರ್ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ, ನಿರಾಕಾರವಾದ ಕೈವಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸಿತೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ ಸ್ವಭಾವವಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರಿವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಅದು ಕೇವಲ ಅಜ್ಞೇಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಗೂಢವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅರಿವಿನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು 'ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ' ಅಥವಾ 'ತದ್ರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿದೆ, ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆ, ಅನಂತವಾಗಿದೆ, ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಚೈತನ್ಯವೂ ಅದರ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅರಿವೂ ಅದರಿಂದಲೇ

ಉಗಮವಾಗಿದೆ. ನಿರಂತರ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ. ವರ್ಣ, ರೂಪ, ಭಾರ, ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಾಕರ್ಷಣೆ - ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವಾರು ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಅದು ಹೊಂದಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜೀವ, ಚೈತನ್ಯ, ಭಾವನೆ, ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಸಜೀವಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಚೇತನ ವಿಶ್ವವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದಂತಹ ದಾಖಲೆಗಳೆಷ್ಟೋ ಇವೆ. ಈ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರುಡನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರ. ನಿಸರ್ಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರಾಥಮಿಕವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನಾಗಲೀ, ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದೇ ಚೈತನ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ನಿಯಂತ್ರಣ ವನ್ನಾಗಲೀ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹಾಗೂ ಇಂತಹ ಪರೀಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನುಮಾನಗಳ ತರ್ಕಬದ್ಧ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಿಲುಕದ್ದೆಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಅಂಬೋಣವನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯದ ಅರಿವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತು, ಮುಂದೆ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸರ್ವಥಾ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು, ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಮನುಷ್ಯನ ಬೋಧೆ ಎಂದೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸದಾ ಬೆಳೆಯು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕೊನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಕೊನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. (ಕಲಿತಷ್ಟೂ ಮತ್ತೂ ಕಲಿಯುವುದಿರುತ್ತದೆ; ಅರಿತಷ್ಟೂ ಮತ್ತೂ ಅರಿಯುವುದಿರುತ್ತದೆ) ಇದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು.

ಭೌತಿಕವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಲ್ಲ; ಅದು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು

ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಸಾಧನವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದವು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದೆ, ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕಿಂತ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಧ್ಯಾನಾಸಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಸ್ವಭಾವತಃ ನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿರಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ''ನಾನು ಯಾರು?'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಾರು ಬೇರು ಎಳೆದು ಸೀಳುವುದರಲ್ಲೆ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ''ಈ ಜಗತ್ತು ಏನು?'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾದ ಮತ್ತು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ''ನಾನು ಯಾರು'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದರೆ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ, ಈ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕತೆಯನ್ನೂ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಒಂದಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೋ, ಎಂದೋ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದರೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ತಳೆದರೆ ಸಾಕು, ಅದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಈಶ್ವರ, ಪರಲೋಕ, ಪಾಪಪುಣ್ಯ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಪೂಜೆ, ಅರ್ಚನೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಆರಾಧನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ

ಸಂಗಡ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ನಿಗೂಢತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳು ಬೇರು ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಭೌತಿಕವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತೇ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಆಯಿತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಲೌಕಿಕತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ, ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳ ಭ್ರಾಮಕ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲೀ ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಗೂಢತೆಯ ಮುಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನ ತಲೆಬಾಗಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ನೀತಿ ಬೋಧನೆಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಮಾಜನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಉದಾಸೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರಗತಿಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗಿನ ವಿವರಣೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದೆ; ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ, ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದೃಢೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವಾಗ ಮೂಲ ಪ್ರಸ್ತಾವಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಂದು ಅಪವಾದಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದೂ ಹಲವಾರು ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಗ್ಗಂಟು ಎದುರಾಗುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಈ ವಿಚಾರಗಳ ವಿವರವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಒಂದೇ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಗಳೂ ಉಪಪಂಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪರಿಗಣನೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಗೌಣ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏನಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಈ ಎರಡು ಶಿಬಿರಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಮತಭೇದ, ಒಂದು ಪರಿಹಾರ್ಯವಲ್ಲದ 'ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆ'

ಇದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಗಾರೆ ಸಾರಣೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕವಾದದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾದ ತತ್ವವೇತ್ತರನೇಕರು ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿನ ಈ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವು ಕಳೆದ ಎರಡು-ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆದಿದೆ. ಅದು ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ನಿಜ ಸಂಗತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಭಾರತದ ಗುತ್ತಿಗೆಯೆಂದಾಗಲೀ, ಭೌತಿಕವಾದ ಕೇವಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾದೀತು.

ಪ್ಲೇಟೋ, ಬರ್ಕ್ಲೀ, ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕಾಂಟ್ ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದ. ಕಪಿಲ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಚಾರ್ವಾಕ (ಅಥವಾ ಆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ), ಕಣಾದ, ಜೈಮಿನಿ, ಗೌತಮ, ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತರ್ಕನಿಷ್ಠರೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು.[3]

3. ವೇದಾಂತ: ಕೆಲವು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿವರಗಳು

ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗ. ಈ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವೇದ ಸಂಹಿತೆಗಳು : ಋಕ್, ಸಾಮ, ಯಜುಸ್ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಮೂರನೆಯದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಾಲ್ಕನೆಯದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜಡ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ, ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ – ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದರ ಅರ್ಥ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದವೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹಳೆಯದು. ಅದರ ರಚನೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಾದುದಲ್ಲ. ಅದು 400-500 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಅದು ಒಬ್ಬನ ರಚನೆಯಲ್ಲ; ಅನೇಕ ಋಷಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಋಕ್‌ಗಳ ಸಂಕಲನವದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾರಂಭಕ್ಕಿಂತ 1500 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಋಗ್ವೇದ ರಚನೆಯ ಕಾಲ ಆರಂಭವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ರಚನೆಯವರೆಗಿನ ಕಾಲಾವಧಿ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳೆಂದು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ – ಎಂದರೆ, ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ 500-600 ವರ್ಷಗಳೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಮೇಲೆ 'ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಓದುಗರು ಗಮನಿಸಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತರವೂ

ಕೆಲವರು ಮಹಾನುಭಾವರು 'ಹೊಸ' ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು 'ರಚಿಸುವ' ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಒಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ 13-14ನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಈಚೆಗೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆಗ ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಕರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಳವೂರಿದ್ದರು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಹೊಸ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಹೆಸರು ''ಅಲ್ಲೋಪನಿಷತ್!'' ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೋ ಅವುಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ವೇದಾಂತವೂ ಒಂದು, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಸಾರವು ''ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯಂ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ! ಜೀವೋ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ನಾ ಪರಃ'' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರು ತಮ್ಮ 'ಗೀತಾ ರಹಸ್ಯ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ('ಗೀತಾ ರಹಸ್ಯ', 1918ರ ಆವೃತ್ತಿ, ಪುಟ 241.)

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಲಿದ್ದೇವೆ. ಅದೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನವೆಂದು ಖಚಿತಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಶ್ರಮ ವಹಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[4]

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪಿಯಾದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತದ ನಿಲುಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ' ಹಾಗೂ 'ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣರು ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಾರರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ''ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ'' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ''ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯ'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[5]

ವೇದಾಂತ ತತ್ವ ದರ್ಶನವು ಒಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯನಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಪಾಕವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಅನೇಕ ಮೇಧಾವಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ವೇದಾಂತದ

ತಳಹದಿಯಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ತ್ವವೇತ್ತನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದ್ದಾಲಕ ಆರುಣಿ ಮೊದಲಾದವರು ಭೌತಿಕವಾದೀ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತ ನಿಲುವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವೇ ಆಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಋಗ್ವೇದದ ಕೊನೆ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನದ ಮೂಲವನ್ನು ಬೀಜ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂದಿನಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತನಕ ಸಂದ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಾನಂತರ ವೇದಾಂತದ ವಿಸ್ತರಣೆ, ರೂಪ ರಚನೆ ನಿಂತುಹೋಯಿತು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತವೊಂದು ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಬ್ಬ ದ್ರಷ್ಟಾರನ ಫಲವತ್ತಾದ ಮೆದುಳಿನೊಳಗಿನಿಂದಲೋ ನಿಗೂಢವಾದ ಅಂತರಾತ್ಮದಿಂದಲೋ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಗೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ ವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಋಗ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಕಾಲದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿರೂಪ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗಿತ್ತೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಮೊದಲು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ವೇದಾಂತದ ವೈಚಾರಿಕ ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಅದೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಆಧಾರಸ್ತಂಭವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆಯೇ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಬಂದವು. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ನಂತರದಲ್ಲೂ ವೇದಾಂತದ ವಿಕಾಸವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದ ವೇದಾಂತ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಹೊಸತನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತಾನು ವೇದಾಂತದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅಂದಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 9ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಕ್ಕೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದರು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ 800-900 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆ ಎನಿಸಿದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಸತೇನನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಫಲಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಭಗವಾನ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮುಖದಿಂದಲೇ ಹೊರಟದ್ದೆಂದು ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವೇ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯ 'ಅರ್ಥವನ್ನು' ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಮೂಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅದು ಮೂಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪರಿಸರ ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಉಳಿಯಿತು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೆಂದೂ ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದೂ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರೋಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಜನ ನಂಬುವಂತೆ ನಿರಂತರ ಬೋಧನೆ ನಡೆಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಾಗಲೀ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ''ವೇದಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ನಾಲ್ಕು ಮುಖಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದವು'' ಎಂದಾದ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಷರವನ್ನಾದರೂ ಬದಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಬದಲಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೂ ಬದಲಿಸಲಾಗದ ವೇದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಸೇತುವೆ ನಿರ್ಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇನು? ಉಪಾಯ ಹೀಗಿದೆ: ವೇದಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ವೇದೋಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಧಾರಾಳ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇಕು ಬೇಕಾದಂತೆ ಎಳೆದಾಡಲು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದ ನಂತರ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂರಕ್ಷಕರು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು.

4. ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸಬೇಕು. ನದಿಯ ಉಗಮ ಅಲ್ಲಿದೆ.

ಋಗ್ವೇದದ[6] ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು[7] ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಎಂದರೆ ಪಶುಪಾಲನೆಯು ಆ ಜನರ ಉಪಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಅಲೆಮಾರಿ (nomadic) ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು. ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಕೊಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಇಂದಿನ ಪಂಜಾಬದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಕಳು, ಹೋರಿ, ಕುದುರೆಗಳು ಅವರು ಸಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಪಳಗಿದ ಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಹಿಂಡುಗಳೇ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದುವು. ಆಗ ಇನ್ನೂ ಎಮ್ಮೆ ಮತ್ತು ಆನೆ ಆ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ತಪೋಬಲದಿಂದ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂಬ ದಂತ ಕಥೆಯ ಅಂತರಾರ್ಥ ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬೇಟೆಯೂ ಆರ್ಯರ ಉಪಜೀವನದ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಣನೀಯವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಕೃಷಿಯ ಪರಿಚಯ ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ, ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತ ವ್ಯವಸಾಯವಂತೂ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಜನರಿಂದ ಕೃಷಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಕಲಿತುಕೊಂಡರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಪೂರ್ವ ನಿವಾಸಿಗಳ ಮೂಲ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ. 'ಯವ' (ಜವೆ, ಗೋಧಿ, ಬಾರ್ಲಿ) ಎಂಬ ಧಾನ್ಯವು ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಆರ್ಯರಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಸೋಮರಸವನ್ನು ಅದರಿಂದ ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಏನೋ. ಅದನ್ನು ಕುಡಿದು

ಅಮಲೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆ ಜನರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ಅವರ ದೇವತೆಗಳಿಗಂತೂ ಸೋಮರಸ ಕುಡಿಯದೆ ಒಂದು ಕಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಸರಿಸಲು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಬಳಿ 'ರಥ' ಎಂಬ ವಾಹನವಿತ್ತೆಂಬುದು ಖಚಿತವಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ರಥ ದೊರಗು, ದಪ್ಪ ಹಾಗೂ ನಿಧಾನ ಗತಿಯದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ತೀರ ಚಿಕ್ಕದೂ ಇರಬಹುದು. (ಇಂದಿಗೂ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಬಿಹಾರದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವ 'ಎಕ್ಕಾ' ಗಾಡಿಯ ಮೂಲರೂಪದ್ದಿರಬಹುದು ಈ ರಥ.) ಈ ರಥವನ್ನು ಕುದುರೆಗಳು ಎಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ತಯಾರಿಸುವವನನ್ನು 'ತ್ವಷ್ಟಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನಿಗೂ ಅವನ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಿತ್ತು. ಅವನ ಕೆಲಸದ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಕೌತುಕವೂ ಅವನ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಗೌರವವೂ ಇತ್ತೆಂದರೆ, ಅವನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಲಿಗೇ ಸೇರಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳು ಇದ್ದವು. ಬಾಣಗಳ ಹರಿತವಾದ ತುದಿಗಳು ಶಿಲೆಯ ಮೊನಚಾದ ತುಣುಕುಗಳಿಂದಲೋ ತಾಮ್ರದಿಂದಲೋ ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೋ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೊಡಲಿ (ಪರಶು) ಬಹಳ ಕಾಲದ ನಂತರ ಬಂತು. ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಸವರುವುದಕ್ಕೂ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ತಾಂತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಗತಿಯೇ ಸರಿ. ಪರಶುರಾಮನ ದಂತ ಕಥೆಯಿಂದ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಜನರು ಪಶುಗಳ ತೊಗಲಿನ ಅಥವ ಉಣ್ಣೆಯ ಉಡುಪುಗಳನ್ನು ತೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಲ್ಕಲ (ನಾರು ಬಟ್ಟೆ) ಉಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮನೆಗಳಿಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಗೋಡೆ, ಹುಲ್ಲಿನ ಮಾಡು ಅಥವಾ ಹುಲ್ಲಿನ ತಡಿಕೆಗಳಿಂದಲೇ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದೂ ಇತ್ತು. (ಇಂದಿಗೂ ಸೆಗಣಿ ಅಥವ ಮಣ್ಣು ಲೇಪಿಸಿದ ತಡಿಕೆಗಳ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ.)

ಭೌತಿಕ ಜೀವನದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಣಗಳ (ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ) ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇತ್ತು. ಅವರು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಆ ಘಟಕಗಳನ್ನು

'ಗಣ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದುದರಿಂದ, ಒಂದೊಂದು ಗಣ (ಬಣ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು) ಕೂಡ ತನ್ನೊಳಗಿನವರು ಹೇಗಾದರೂ ಬದುಕಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟೇ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅನ್ನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಶು ಪಾಲನೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಬೇಟೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಉಪಜೀವನದ ಇತರ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಒಂದೊಂದು ಗಣದವರೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವುದು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಹಿಂದುಳಿದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆಯೂ ಹಿಂಸ್ರ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಡನೆಯೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರಾಗಿ ಯಾರೂ ಈ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಪಳಗಿಸಿ ಸಾಕಿದ ಪಶುಗಳೂ, ಪಶುಗಳು ಮೇಯುವ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಡೆತನಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದವು. ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತು ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಮ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಆಗ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ವಿತರಣೆಯೂ ಸಮಾನತೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸಮಾಜದ ಧಾರಣೆಗೆ ಅದು ಅವಶ್ಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಧನಿಕರು, ಕೆಲವರು ನಿರ್ಧನರು ಎಂಬ ಭೇದ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ಸಮಾಜದ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆರ್ಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಮೂಹ್ಯವಾದಿ (Primitive Communist) ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತು; ಅಥವಾ, ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಮೂಹ್ಯವಾದಿ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಘಟನೆಯ ಆರಂಭ ದೆಶೆಯೇ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ - ಎಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದೀತು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳು, ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಇಂದು ವಿಶೇಷ ಮತಭೇದ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಆರ್ಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಏಕ ಪತ್ನಿತ್ವದ, ಇಲ್ಲವೇ ಏಕ ಪತಿತ್ವದ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಇತಿಹಾಸಾಚಾರ್ಯ ರಾಜವಾಡೆಯವರ ಸಂಶೋಧನೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲ.

ಆರ್ಯರ ಗಣಗಳೊಳಗೆ ತುರು ಅಥವಾ ಗೋವುಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಯುದ್ಧಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ಗಣಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಭೀಷಣವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು.

ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಾದರೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರಂತೂ ಆರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದುಳಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಕಣಿವೆಯೊಳಗಿನ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರು (ಹರಪ್ಪಾ-ಮೊಹೆಂಜದಾರೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರು) ತಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಆರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದರು. ಅವರ 'ಪುರ'ಗಳು ಇಂದಿನ ನಗರಗಳಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಹಳ್ಳಿಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅವನ್ನು ಉತ್ತು ಬಿತ್ತಿ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿ, ಊರ ಸುತ್ತಲು ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ನದಿಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡ ಕಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕಾಲುವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗೆ ನೀರುಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಯರಿಗೂ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗುವುದು ಅಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಫಣಿ, ದಸ್ಯು, ದೈತ್ಯ, ಅಸುರ ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಮಾಂಕಿತ ಜನರ ವಿರುದ್ಧ ಆರ್ಯ ಜನರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳ ವರ್ಣನೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ''ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಪುರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ, ನಮ್ಮ ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ, ನದಿಗಳ ನೀರನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟುವ ನಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು - ಹೇ ಇಂದ್ರ, ನಾಶ ಮಾಡು!'' ಆರ್ಯ ಗಣಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೊದಮೊದಲಿನ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಕಟ್ಟುಮಸ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಸೊಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶೂರರೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಮಾಂಸ, ಮದಿರೆ, ಮದಿರಾಕ್ಷಿಯರ

ಅಭಿರುಚಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸೋಲುವವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇನ್ನೂ ಅವರ ಕ್ಷಿತಿಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣ 'ಅಪೌರುಷೇಯ' ಎನಿಸುವ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ವೇದಗಳ ಋಕ್‌ಗಳನ್ನು ಕೆದಕಿ ನೋಡುವುದೆಂದರೆ ವೇದಗಳ ಸ್ತುತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ನಿಂದೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯಷ್ಟೆ. ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರು ಜಯಶಾಲಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸತ್ವಶಾಲಿ ಅಗ್ರಗಾಮಿಗಳಾಗಿದ್ದರು, ಪ್ರವರ್ತಕರಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದುಕಿದರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಮುನ್ನಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದುಕಿದರು. ಅದರ ಬದಲು ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ, ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅರಸಿ ತಾಳಹಾಕುತ್ತ ಕುಳಿತಿದ್ದರೆ ಹೇಳಲು ಹೆಸರು ಕೂಡ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮೊದಲು ಈ ಆರ್ಯ ಜನರ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸೋಣ. ಅನಂತರ ವೇದಾಂತದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸೋಣ. ಧರ್ಮ, ನೀತಿ, ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಆರ್ಯ ಗಣಗಳ ಭಾವನೆಗಳು ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು: ಒಂದನೆಯದು ಪ್ರಕೃತಿ; ಎರಡನೆಯದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ಪೃಥ್ವಿ, ಮರುತ್, ಪರ್ಜನ್ಯ, ಅಪ್, ಸೂರ್ಯ, ಉಷಾ ಮತ್ತು ಸಂಧ್ಯಾ, ಆಕಾಶ, ಮೋಡ, ಮಿಂಚು, ವನಸ್ಪತಿ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಶು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಮಾನವ ಸಮಾಜ, ಅದರೊಳಗಿನ ಕ್ರಮ ನಿಯಮಗಳು, ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಬದುಕು, ಶೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂಕೆ ಆಳಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಕುತೂಹಲ, ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಆದರ ಹಾಗೂ ಭಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ (attributes). ಮಾನವೀ ಗುಣ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತಾನು ಪ್ರತೀಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ (symbolic) ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿ ತನಗೂ ಬರುವುದೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡುಗು ಮಿಂಚುಗಳ ಆರ್ಭಟದೊಂದಿಗೆ ಮಳೆ ಸುರಿಯುವುದನ್ನು ಪ್ರತೀಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಿಸುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ನೃತ್ಯದ ರೂಢಿ ಇದೆ. ಇಂತಹ ನೃತ್ಯದಿಂದ ಮಳೆ ಬೀಳಬೇಕು, ಬೀಳಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ನಿರ್ಜೀವ ನಿಸರ್ಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಜೀವ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೂ ಇದೇ ಭಾವನೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕಾವಸ್ಥೆಯ ಬಣಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಬೀಜದಿಂದ ವೃಕ್ಷ, ವೃಕ್ಷದಿಂದ ಫಲ ಉಂಟಾಗುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಅವರು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಭೋಗಕ್ಕೂ ಸಂತತಿಯ ಜನನಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣೇ ಸಂತತಿ ನೀಡುವವಳೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಜನನಿ, ಆದಿ ಪರಾಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ. 'ಋತು ಸಾಧನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇಂತಹ ಒಂದು ವಿಧಿ. ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲೆ ಹೆಂಗಸರು ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುವ ರೂಢಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಕೆಲವು ಹಿಂದುಳಿದ ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಭೂಮಿ ಫಲವತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅನಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮಿಲನವೇ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ

ಅರಿವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮೈಥುನವು ಫಲವತ್ತತೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ವಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಕೆಲವು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರನ್ನೂ ಕುಶಲ ಕೈಗಾರಿಕೆಯವರನ್ನೂ ದೈವೀ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೇವತೆಗಳು ಆರಾಧಕನ ದೇಹದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ತಾವೇ ರಣರಂಗಕ್ಕೆ ಧುಮುಕಿ ಆರಾಧಕನ ಪರವಾಗಿ ಕಾದಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿಧಿಗಳೂ ಆಚಾರಗಳೂ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರ ವೈಚಾರಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧವು ತುರುಗಳನ್ನು ಗಳಿಸುವ (ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಬಣಗಳಿಂದ ಹೊಡೆದಾಡಿ ಲೂಟಿ ಮಾಡುವ) ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸುವ ಇಂದ್ರನೇ ಅವರ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ವರುಣ, ಮರುತ್ (ವಾಯು), ಮಿತ್ರ (ಸೂರ್ಯ) ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅವರು ಮಾನುಷ ಹಾಗೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು.

ಈ ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ರೋಷ ತಾಳುತ್ತಾರೆ, ಪ್ರಸನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ, ದ್ವೇಷ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಪ್ರೀತಿ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ದೇವತೆಗಳು ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತರಿರುತ್ತಿದ್ದರು; ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಅವರೊಂದಿಗೆ ಯಥೇಷ್ಟ ಭೋಜನ ಮಾಡಿ, ಸೋಮರಸ ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂದ್ರನಂತೂ ಒಮ್ಮೆ ಕಂಠಪೂರ್ತಿ ಕುಡಿದು ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಬಡಬಡಿಸಿದನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಾನುಷ ಗುಣಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳು ತಮಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳು, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಂತರು; ಅವರ ಸಹಕಾರದಿಂದಲೂ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ತಮಗೆ ದೈವೀಶಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅವರು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅತಿ ಮಾನುಷತ್ವ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಪ್ರಸನ್ನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ವಿಧಿಯೆಂದರೆ ಯಜ್ಞ. ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಈ ಯಜ್ಞಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದುದಾದರೂ ಏನು? ಆಕಳು, ಕುದುರೆ ಹಾಗೂ ಇತರ ಪಶುಗಳು, ಪ್ರಜೆ (ಸಂತತಿ), ಅನ್ನ, ಹೃಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾದ ದೇಹ, ದೃಢವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ತಮ್ಮ ಗಣ ಗೋತ್ರಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವೃದ್ಧಿ, ಶತ್ರುಗಳ ನಾಶ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಶೌರ್ಯ - ಇತ್ಯಾದಿ. ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಭೌತಿಕ, ಐಹಿಕ. ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಈ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಆಗ ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಚಿಂತೆಯಾಗಲೀ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಹುಟ್ಟಲೂ ಶಕ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಕೈಗಾರಿಕೆ ಕಸುಬುದಾರರ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಿತ್ತು. ತ್ವಷ್ಟಾ ಎಂದರೆ ಬಡಗಿಯೋ, ರಥವನ್ನು ತಯಾರಿಸುವವನೋ ಅಥವಾ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತು ಒಡವೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವವನೋ ಆಗಿದ್ದನು. ಅವನ ಮಹಿಮೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತೆಂದರೆ, ಅವನು ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕೌಶಲ್ಯ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಭೃಗು, ಋಭು ಗಣಗಳು ಹಸ್ತ ಕೌಶಲ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿದ್ದುವು. ಈ ಗಣಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ವೇದಗಳ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ''ರಥವನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಬಡಗಿಯ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಈ ಸೂಕ್ತವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ'' ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರ ಉದ್ಗಾತೃವಿನ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಟದ್ದುಂಟು.

ಮಾನವನ ಶ್ರಮಕ್ಕೂ ಕರಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಮೂಹ್ಯವಾದಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವ ಸಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು! ವಿಚಾರಗಳು ಕೃತಿಯಿಂದ, ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ದುಡಿಮೆಯೇ ವಿಚಾರಗಳ ತಾಯಿ. ಗಹನವಾದ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರಾದರೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದರು! ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವದಿಂದ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದರು! ಬಡಗಿಯ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಉಪಮಾನವಾಗಿಯೂ ವೇದ ರಚನೆಯ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಉಪಮೇಯವಾಗಿಯೂ ಅವರು ಕಂಡಿದ್ದರು; ತ್ವಷ್ಟಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಗುರುವಾಗಬಲ್ಲನೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು; ವಿಶ್ವಕರ್ಮನನ್ನು ತ್ವಷ್ಟಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು! ಮೊದಲು ಮೊದಲಿನ ವೈದಿಕ ಋಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಗೌರವ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಬರಬರುತ್ತ ಅದರ ಸ್ಥಾನ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ತುಚ್ಛೀಕಾರ ಮತ್ತು ಅವಹೇಳನ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಣಗಳ ಅವಸ್ಥೆಯ ಆರ್ಯರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆದಿಮ ಭೌತಿಕವಾದ (Proto-materialism) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು, ಹಾಗೆ ಕರೆಯಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಸಮಗ್ರ, ವಿಶ್ವ, ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವೀ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳು – ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿತ್ತು, ತುಂಡು ಮೊಂಡಾಗಿತ್ತೆಂದರೂ ಸರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಪರಿಸರದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೂ ತೀರ ಸಮೀಪವಾಗಿತ್ತು. ನಿಸರ್ಗವಾದಿ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದೆಷ್ಟು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನಾರಮ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ತಳವೂರಿ ನಿಂತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲವಾದರೆ ಅಗ್ನಿ, ವರುಣ, ವಾಯು, ಸೂರ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀ ಗಣಗಳಿಗೆ ದೇವತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳು ಪೃಥ್ವಿಗೆ ಇಳಿದುಬಂದು ಮಾನವರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು, ತಿಂದು, ಕುಡಿದು ನಲಿಯುವುದಾಗಲೀ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳೇ ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ!

ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ (nature, productive social labour and ideology) ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವಿಂಗಡನೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೂ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರತಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಏನೋ ಒಂದು ನಿಗೂಢವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಇದೆಯೆಂದೇ ಆಗ ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ವಿಚಾರವೇತ್ತರಾಗಿದ್ದ ಋಷಿ, ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು: ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯನಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅಮೂರ್ತ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಏಕಮೇವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಇದೆ; ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಕ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು

ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ದೀನ, ದುರ್ಬಲ, ಪಾಮರ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸರ್ವಜ್ಞ – ಹೀಗೆ ಮಾನವನಿಗೂ ದೇವತೆಗೂ ಭೇದ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳೂ ಮಾನುಷರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಮನುಷ್ಯ ರಲ್ಲಿಯೂ ದೈವೀಶಕ್ತಿ ಸಂಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ವಿಂಗಡನೆ ಆಗ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ದೇವರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಶರಣು ಹೋಗುವುದು, ದೇವರ ದಯೆಗಾಗಿಯೂ ಕೃಪೆಗಾಗಿಯೂ ಯಾಚನೆ ಮಾಡುವುದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂಜೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರಾಗತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ''ಧರ್ಮ'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯಿನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪುರಾವೆ, ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರೂ ಪುರಾತನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಋತ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಲಪುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಮೂಹ್ಯವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಅಡಿಗಟ್ಟು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಡಿಲಾಗತೊಡಗಿತ್ತೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಸಮಾಜದ ಅಭಿಜಾತ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ (classical) ಸ್ವರೂಪವೇ ಋತ. ಋತದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ಕಣಿವೆಯ ತನಕ ತಲುಪಿದ್ದುವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯವಿದೆ. ಬಹುಶಃ ತಲುಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ನೆನಹುಗಳು ಇರಾಣ ಮತ್ತು ಅಂದಿನ ಹಿಂದುಸ್ತಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಇರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನವಿದೆ. ('ಅಂದಿನ ಹಿಂದುಸ್ತಾನ' ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಈಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಭೌಗೋಲಿಕ ವಿಂಗಡನೆ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ವಾಯುವ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಕೂಡಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು 'ಗಾಂಧಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಆಗ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ 'ಗಾಂಧಾರ'ವು

ಹಿಂದುಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರದೇಶವೆಂದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹಿಂದುಸ್ತಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.)

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, 'ಋತ' ಎನ್ನುವುದು ಆರ್ಯರ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭವ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಆದರೆ ಇಂದು ಅದನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಬಹಳ ಕಠಿಣ. ಅದೇನೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೇ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯತ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ಈ 'ಋತ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ನಾನು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಋತ ಎಂದರೆ ಅತಿ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಯಾವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಋತ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅದರದರ ಋತದಂತೆಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಋತ ಅಧಿಕಾರ, ಋತದ ಕಲ್ಪನೆ. ಋತವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಗತಿ ಕ್ರಮ. ಅವುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮ ಎಂದರೂ ಸರಿಯೆ. ಇದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಚಲಿಸುವ ನಿಯಮಬದ್ಧ ಗತಿ ಅವುಗಳ ಋತ. ಬೆಂಕಿ ಸುಡುತ್ತದೆ. ಮೋಡಗಳು ಮಳೆಗರೆಯುತ್ತವೆ. ಗಾಳಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ. ಇವು ಅವವುಗಳ ಋತ. ಬೇಸಿಗೆ, ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ ವಾರ್ಷಿಕ ಚಕ್ರದ ಋತ. ವರುಣ, ಅಗ್ನಿ, ಮಿತ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳಾದರೂ ಅವರವರ ಋತಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರ ವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಋತವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ವರುಣ ಈ ಆರ್ಯರ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನ ದೇವತೆ, ಋತದ ಕಾಲದ ದೇವತೆ. ಆತ ಅತ್ಯಂತ ನೀತಿವಂತ. ಭ್ರಷ್ಟ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವನದಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರು ದನಗಳ ಹಿಂಡುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನ ಮಹತ್ವ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇಂದ್ರನು ವರುಣನ ಹಾಗೆ ನೀತಿಮತ್ತತೆಗೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ

ಪಡೆದಿಲ್ಲ.) ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಋತವು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರತಿಭಾಸಗಳ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಮೂಹ್ಯವಾದಿ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ನಿಯಮಮತ್ತು ನೀತಿ ಕೂಡ ಋತವೆ. ಋತವೆಂದರೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಗುಣಧರ್ಮ.

ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಕ ನೀತಿ, ಎಂದರೆ ಋತ, ಏನಿತ್ತು? ಅದರ ತಳಹದಿ ಏನು? ಸಾಮೂಹಿಕ ಶ್ರಮ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೊತ್ತೊಡೆತನ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವ, ಜೀವನ ಪೋಷಣೆಯ ವಸ್ತುಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ವಿನಿಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಮಾನವಾದ ವಿತರಣೆ - ಇದೇ ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಯ (ಋತದ) ತಳಹದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ''ಒಬ್ಬನಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರು, ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ'' (ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಷ್ಟಿ, ಸಮಷ್ಟಿಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ) ಎಂಬ ನೀತಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೀತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಂತಹ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಗಣದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕು. ಯುದ್ಧವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಣದ ಪರವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗಣದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊಣೆ ಎಲ್ಲರದ್ದು; ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಕೈಗೂಡಿಸಬೇಕು. ಗಣದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆ ಎಲ್ಲರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ. ಗಣ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಿಯೋಗವೂ ಕೂಡ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಮಾಸವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯಬೇಕು. ಗಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಗಣದ ಮಹಾಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಕೈಗೊಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಒಕ್ಕಟ್ಟು, ಸಮತೆ, ಬಂಧುತ್ವ, ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾಯ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ – ಇವೆಲ್ಲ ಅಂದಿನ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದುವು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಹಕ್ಕು ಪಾಲುಗಳಿಗೆ ಪರದಾಟ, ಲೋಭ, ಸುಳ್ಳು, ಮೋಸ, ವಂಚನೆ, ಕಳವು, ಮೈಗಳ್ಳತನ, ಗಣದೊಳಗೆ ಹಿಂಸಾಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗಣ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಅವಕಾಶ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಎಡೆ

ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಆ ಸಮಾಜ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕೇ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದರೊಳಗೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಬದುಕಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಗತಿಯಂತೂ ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು.

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇಮ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಕ್ಷಣೆ – ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಗಮ, ಸಮೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ''ನನ್ನ'' ಮತ್ತು ''ನಿನ್ನ'' ಎಂಬ ಭೇದ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಕ್ಕುಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ[8], ಇದು ಋತ.

ಈ ಋತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಭವ, ಅದರ ಘನತೆ ಮತ್ತು ಗೌರವ, ಅದರೊಳಗಿನ ಹಿರಿದಾದ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಅದರಿಂದ ಲಭಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇಮ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಖ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವರ್ಣನೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರು ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇಂತಹ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಋತ ಎಷ್ಟು ಅಮೋಘವೆನಿಸಿದರೂ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಸದಸ್ಯರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಎಡೆ-ತಡೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಋತದ ಮಹತ್ವ ಕುಗ್ಗಲು ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕಂತೂ ಅದು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತೇನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಋಷಿಗಳು ಋತ ಹ್ರಾಸವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ, ವಿಲಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡಿದ್ದ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ನೀತಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯನ್ನೂ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪತಾಳಿದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಏನಾಗಿದ್ದುವೆಂದು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಅದರ ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

5. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆ

ಋಗ್ವೇದದ ಆರಂಭದಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳವರೆಗಿನ ನಡುಗಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಆರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ[9] ಪಂಜಾಬದಿಂದ ಬಿಹಾರದವರೆಗೂ ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಉತ್ತರದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿತ್ತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಂಗಾ ನದಿಯ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು.

ಪಶುಪಾಲನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೃಷಿಯೂ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಉಪಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಹತ್ತಿಯ ಬಟ್ಟೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದವು. ಗಣಗಳ ಅಲೆಮಾರಿ ಬದುಕು ಮುಗಿದು, ಒಂದೊಂದು ಗಣ ಒಂದೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತಳವೂರಿ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಿತಿ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಊರುಗಳೂ ನಗರಗಳೂ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದವು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಂದಿನ ಬಿಹಾರದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ತನಕ, ಮಗಧದವರೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಕಬ್ಬಿಣ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಅದರ ಕೊಡಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು. ಅನೇಕ ಹೊಸ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಕುಶಲ ಕಸುಬುಗಳು, ಕಲೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುವು.

ನದಿಗಳ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಊರುಗಳಿಗೆ ನಗರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬರತೊಡಗಿತು. ಈ ನಗರಗಳನ್ನು 'ಪುರ'ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹವು ಗಾಂಧಾರದ ತಕ್ಷಶಿಲೆಯಿಂದ ಮಗಧದ ರಾಜಗೃಹದ ತನಕವೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಹಾಗೂ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಸರಕುಗಳ ಸಾಗಾಣಿಕೆಗೆ ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೌಕಾಯಾನ ಶುರುವಾಯಿತು. ಭೂಮಾರ್ಗವಾಗಿಯೂ ಸಂಚಾರ ಮತ್ತು ಸರಕು ಸಾಗಣೆ ಬೆಳೆದವು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಧನುರ್ಬಾಣ ಮತ್ತು ಗದೆ ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯ

ಆಯುಧಗಳಾಗಿದ್ದುವಾದರೂ, ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ಭರ್ಜಿಗಳು ಕೂಡ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದುವು.

ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನವು ಸದಾ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತ, ಬದಲಾಗುತ್ತ ಇರುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಉತ್ಪನ್ನ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದು. ವೇದಗಳ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗೆಹೇಗೋ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವಷ್ಟೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ''ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಡು, ಸಂತತಿಯನ್ನು ಕೊಡು, ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡು'' ಎಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳೇ ತುಂಬಿರುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಕಷ್ಟು ಪೂರೈಕೆಯಾಗಿ ಮಿಗಿತೆ ಉಳಿಯುವಂತಾಗಿದೆ, ಶೇಖರಣೆ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾದುದರಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಜೀವನವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖಮಯವಾಗಬಹುದು ಹಾಗೂ ಆಗಬೇಕು.ಇದು ಪ್ರಗತಿಯ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಫಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಒಡಹುಟ್ಟಾಗಿಯೇ, ಅಂದಿನ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಸಮಾಜದ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದು ನಿಂತಿತು: ಉಳಿತಾಯ ಮತ್ತು ಶೇಖರಣೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು? ಯಾರು ಮಾಡುವುದು? ಯಾರಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವುದು? ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ದೊರೆತ ಉತ್ತರ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾಜವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಉಳಿತಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಚಯ ಸರ್ವರ ಕ್ಷೇಮಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಮನಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಆ ಸಮಾಜವೂ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ವೆಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕಾರಣ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳು, ವ್ಯವಸಾಯಗಳು. ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಪಕರಣ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ನಾನಾ ತರದ ಕೌಶಲ್ಯ ಹಾಗೂ

ಚಾತುರ್ಯ ಈ ಪ್ರಗತಿಯ ಮೂಲ. ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯನ ದುಡಿಮೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷಮತೆ (productivity of labour) ವೃದ್ಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ವಿಕಾಸದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಕ್ರಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ (social division of labour) ಆಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಜಟಿಲವೂ ಆಗುತ್ತ ಸಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ರೂಪ ತಾಳಿದ್ದ ಸಮಾಜವು, ಹಿಂದೆ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಿದ್ದಾಗಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ವಿತರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ವಿನಿಯೋಗವೆಂಬ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವಾಗಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ತೀರ ಸರಳವಾಗಿದ್ದವು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಶ್ರಮ ಕೌಶಲ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ತಾರತಮ್ಯ ಇರುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ''ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರು, ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ'' ಎನ್ನುವ ತತ್ವ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು.

ಬೇಸಾಯ ಹಾಗೂ ಇತರ ಹೊಸ ಕಸುಬುಗಳು ತಲೆದೋರಿ, ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ ಮುಂದುವರಿದಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವುದೂ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೂ ಅವಶ್ಯಕವಾಯಿತು (coordination and direction). ಈ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶನ ಕೂಡ ಕ್ರಮೇಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲೊಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಾರ್ಯಭಾರ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟ ವೃತ್ತಿ ಎನಿಸತೊಡಗಿತು. ಇದನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಬೇಕು? ಯಾರು ಮಾಡಿದರು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಗಣ ಸಮಾಜದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಉತ್ತರ ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತು; ಬಂತು ಕೂಡ. ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಯಜ್ಞ ಹಾಗೂ ಇತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ

ಮುಂದಾಳತ್ವ ವಹಿಸುವವರು ಪುರೋಹಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇಡೀ ಗಣಗಳೇ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಯಕರನ್ನು ಸೇನಾಪತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು.

ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದುತ್ತ ಬಂದಂತೆ, ಒಂದೊಂದು ಕಸುಬಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೌಶಲ್ಯ ಮತ್ತು ತರಬೇತಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಶ್ರಮದ ವಿಭಜನೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದಂತೆ, ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸುಸೂತ್ರೀಕರಿಸುವುದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಭಾರವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯಭಾರವೂ ಪುರೋಹಿತರ ಮತ್ತು ಸೇನಾಪತಿಗಳ ಕೈಗಳಿಗೆ ಬಂತು. ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಅಧಿಕಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ಇದುವರೆಗೆ ಆದದ್ದೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಸಮಾಜದ ಆಯ್ಕೆಯಂತೆ ಆಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಅದೆಲ್ಲ ಸರಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಈ ಹೊಸ ನೇತಾರರು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಮೇಲಿನ ಕಾರ್ಯಭಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ನೆರವೇರಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬೆಳೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವರಿಯಾಗಿ ಉಳಿತಾಯವಾಗುವುದನ್ನೆಲ್ಲ ತಾವೇ ದೋಚಿಕೊಂಡು ಸ್ವಂತದ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಂಡರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹವಣಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ 'ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ', ಹೆಚ್ಚುವರಿ, ಮಿಗಿತೆ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಯಾರು, ಯಾರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗಣ ಸಮಾಜದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸೈನಿಕ ಧುರೀಣರು ಉತ್ತರ ನೀಡಿದರು. ''ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾವು, ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ, ನಮಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ'' – ಇದೇ ಅವರ ಉತ್ತರವಾಗಿತ್ತು.

ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಗಣ ಸಮಾಜದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಸ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತು-ಸ್ವತ್ವಗಳ ಉದಯ! ಗಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಂಧುತ್ವ, ಸಮಾನತೆಗಳ ಅವಸಾನ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಮೇಲು-ಕೀಳೆಂಬ ಭೇದಗಳು, ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು, ವೈರತ್ವ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಆರಂಭ. ಗಣ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಅಂತ್ಯ; ಐಷಾರಾಮಿನ, ಕೂತುಣ್ಣುವ ಶೋಷಕರು ಮತ್ತು ಕಷ್ಟಪಡುವ, ದುಡಿದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಶೋಷಿತರು ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಹುಟ್ಟು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹಳೆಯ ಗಣ

ಸಮಾಜ ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿತು. ಅದರ ಅವಶಿಷ್ಟಗಳ ಮೇಲೆ ಭೇದ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವರ್ಗನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಆರ್ಯರ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಘಟನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ, ಅವರು ಇಲ್ಲಿಯ ಇತರ ಅನೇಕ ಹಿಂದುಳಿದ ಬಣಗಳ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವತಃ ಆರ್ಯರೊಳಗೇ ವರ್ಗಭೇದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಈ ಆರ್ಯೇತರ ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಎಲ್ಲ ಆರ್ಯ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನದಾಗಿತ್ತು.

ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ನೋಡಬೇಕು. ಅನಂತರ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರ, ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳ ತಜ್ಞರದೊಂದು ವರ್ಗವೂ, ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಧುರೀಣತ್ವ ವಹಿಸುವವರದೊಂದು ವರ್ಗವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದವು. ಇವೇ ಆಗಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಜನರ ವಿಭಾಗವೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡನೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅವರನ್ನು ವೈಶ್ಯರು ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆರ್ಯರ ವರ್ಚಸ್ಸಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು, ಅವರ ರಕ್ಷಾಕಕ್ಷೆಗೆ ಸೇರಿದ ಇತರ ಹಿಂದುಳಿದ ಬಣಗಳ ಜನ, ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳ ಸೇವಕ ವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿ ಶೂದ್ರರೆನಿಸಿದರು. ಅವರು ಕೂಡ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾದರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಿಮಯ, ವ್ಯಾಪಾರ ಬೆಳೆದಂತೆ ವೈಶ್ಯರು ವಾಣಿಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸತೊಡಗಿದರು. ಅವರ ಐಶ್ವರ್ಯ ವೃದ್ಧಿಯಾದಂತೆ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಬಡ್ತಿ' ದೊರೆಯಿತು. ಅವರ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಅವರ ಚಾಕರಿಯೊಂದಿಗೇ ಶೂದ್ರರ ವೃತ್ತಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದಾಗ ಪಶುಪಾಲನೆಯೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಸುಬಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಕೃಷಿಯ ಅಂಗವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚಿತ್ರಣ. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೂ ಟೀಕೆಗಳೂ ಬರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ರ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ.[10]

ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿಘಟನೆಯಾಗದೆ ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯಾದರೆ, ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶಿಥಿಲೀಕರಣವೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆವಿರ್ಭಾವವೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ನಡೆಯಿತೆನ್ನಬೇಕು. ಈ ಸಂಕ್ರಮಣವು ಸಹಜವಾಗಿಯೂ ಸುಗಮವಾಗಿಯೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಜೀರ್ಣವಾಗುತ್ತ ಅಸ್ತಂಗತವಾಗುತ್ತ ನಡೆದ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉದಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿತು. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ರಕ್ತಪಾತ ಕೂಡ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಸಮತೆಯ ಮತ್ತು ಬಂಧುತ್ವದ ಮೇಲೆ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗಿದ್ದುವು. ವರ್ಗ ಭೇದದ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ 'ತತ್ವ'ದ ಧುರೀಣತ್ವವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರ ಕಡೆಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪರಾಭವಗೊಂಡಿತು; ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಜಯ ಹೊಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಕವಾದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶಿಲ್ಪಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಾಗಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲರಾಗಿದ್ದರು, ವಿಜಯೇಚ್ಛುಗಳಾಗಿದ್ದರು, ಕಾರ್ಯತತ್ಪರರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಜಯಶಾಲಿಗಳಾಗುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಹೊಸ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದುಡಿಮೆಮಾಡುವ ಜನರ ಶೋಷಣೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಮೇಲೆ ಬಲಾತ್ಕಾರ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದುವು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನ ಹೊರತಾಗಿ ನೂರುಗಟ್ಟಲೆ ಚದರ ಮೈಲಿ ಪಸರಿಸಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ದುರ್ಗಮವಾದ ದೂರ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಾಣಿಜ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಧಾರಣೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಮತೆ, ಬಂಧುತ್ವ, ಸಮಾನ ವಿತರಣೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಳಿಗಾಲವು ಎಷ್ಟೇ ಕ್ಲೇಶದಾಯಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಷ್ಟೇ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳು ಎಷ್ಟೇ ನಿರ್ದಯರೂ

ಸ್ವಾರ್ಥಾಂಧರೂ ಆಗಿದ್ದರೂ – ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವಸಾನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಕತೆಯುಳ್ಳ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಭವ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗತೊಡಗಿದ ನಂತರ, ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ತೀವ್ರತರ ಶೋಷಣೆಯೂ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಕಾಸವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತು. (ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ದುಷ್ಟ ಚಕ್ರದ ಚಲನೆ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವಿವರಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ.)

ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳು ಉತ್ತರ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಇತರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅಂತರಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು.

''ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'' ಎನ್ನುವುದರ ಅಭಿಮಾನಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಳಗಿನ ವಿಭಿನ್ನತೆಯ ಮೇಲೆ ದಪ್ಪನೆಯ ತೆರೆ ಎಳೆದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾರಾಸರಾಗವಾಗಿ, ''ನಮ್ಮದು ಉದಾತ್ತ, ಅನುಪಮೇಯ, ಸರ್ವೋಚ್ಚ'' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರೋಧವಾಗಿ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಳಕಳಿಯಿಂದಲೂ ನೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಅವಹೇಳನದ ಸುರಿಮಳೆಗರೆದು ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪರವೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು

'ದೇಶಾಭಿಮಾನ'ದ ತಪ್ಪಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗಣ ಸಮಾಜದೊಳಗೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದದ್ದು. ಮೂಲತಃ ಅದು ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯರು ಜ್ಞಾನದ, ಧರ್ಮದ, ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಹಾಗೂ ಧನಸಂಪತ್ತಿನ ಮೊಕ್ತೇಸರರಾಗಿದ್ದರು, ಸರ್ವಸ್ವಾಮ್ಯ ಹಿಡಿದಿದ್ದರು. ಶೂದ್ರರು ಕಾಯ ಕಷ್ಟದ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾಗಿ, ದೀನ ದಲಿತರಾಗಿ, ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾರು ಎಷ್ಟೇ ತಿಪ್ಪೆ ಸಾರಿಸಿದರೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸುಳ್ಳಾಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳು ಈ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಗಿಲೀಟು ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ''ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ನೀಚ ಎನ್ನುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಸರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿ ಸಮವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಅವರು ಶೂದ್ರರ ಕೈ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ತೊಡಿಸಿರುವ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾದ ತಿರುಗುಬಾಣವಾಗಿ ಅವರ ಮೈಮೇಲೆಯೇ ಎರಗಿತೆನ್ನುವಾಗ, ''ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಮೂಲ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕರ ಉದ್ದೇಶ ಭೇದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಆದರ್ಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕೃತ ರೂಪ ಬಂದದ್ದು ಅನಂತರ'' ಎನ್ನುವ ಕುಯುಕ್ತಿ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಕಹಿಯಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಿಹಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಮೇಲಿನ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವರ ವಾದಗತಿ ತಪ್ಪೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೂ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ: ಸತ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ತೆರೆದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಓದಬೇಕು; ಹೊರತು

'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರುಡು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ, ಬಣ್ಣದ ಕನ್ನಡಕವಿಟ್ಟು ಓದಿದರೆ ಆಗದು.

ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತಲೂ ಕೆಳಗಿನವರಾದ ಅಂತ್ಯಜರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಅವರು ಮನುಷ್ಯರೇ ಅಲ್ಲವೇನೋ ಎನಿಸುವಂತಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೂ ಸ್ಥಾನ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸ್ಥಿತಿ ಎಷ್ಟು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರನ್ನು ಪಶುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈ ಮೊದಲು ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಎರಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವು ಓದುಗರಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಹಿಂದುಳಿದ ಬಣಗಳ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅವರನ್ನು 'ಶೂದ್ರ'ರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರೊಡನೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆದು ಕ್ರಮೇಣ 'ಶುದ್ಧ' ಆರ್ಯರೆಂಬುವರು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದರು. ಇವೆರಡೂ ನಿಜವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು?

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇನೂ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಗೆ, ನಿಂತ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆದುದಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೋತವರು ಮತ್ತು ಗೆದ್ದವರು ಎಂಬ ಭೇದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಇವರೊಳಗಿನ ಕಂದಕ ಅಗಲವಾಗಿ ತೆರೆದಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ವೈಶ್ಯರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಯರೆನಿಸಿದ್ದರು. ಶೂದ್ರರು ಅನಾರ್ಯರು ಅಥವಾ ಆರ್ಯೇತರರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಈ ಭೇದವು 'ವರ್ಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ವರ್ಣದಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣು ಮೂಗು ಮುಖ ಚರ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಧಾರಣ ಮೈಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಬಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಳುಪಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವೆಂಬ ಶ್ರಮ ವಿಂಗಡನೆಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಭೇದದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಭೇದವೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದೊಳಗಿನ ವರ್ಗ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಣ ವೈಷಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಈ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಅದರ ವರ್ಚಸ್ಸು ಇಡೀ ಭಾರತವನ್ನು ಆವರಿಸಿತು. ಆಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ

ಕ್ಷತ್ರಿಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಶೂದ್ರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಲವಾರು ಜನರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರು. ''ದೈವಾಯತ್ತಂ ಕುಲೇಜನ್ಮ ಮದಾಯತ್ತಂ ತು ಪೌರುಷಂ'' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ''ಕೆಳಗಿನ'' ವರ್ಗ ಅಥವಾ ವರ್ಣದಿಂದ ''ಮೇಲಿನ'' ವರ್ಗ ಅಥವಾ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಏರಿದರು, ಸೇರಿದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕತ್ತಿವರಸೆಯ ಗುಣ ಆನುವಂಶಿಕ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಶೂದ್ರರು ರಾಜರೂ ಆದರು. 'ಬುದ್ಧಿವಂತ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಯಾರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗದ ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳ ಜಯಘೋಷ ಮಾಡುತ್ತ ಅಂತಹ ರಾಜರನ್ನು ಕ್ಷತ್ರಿಯರನ್ನಾಗಿ 'ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ'ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರನ್ನು ಸೂರ್ಯ ವಂಶಕ್ಕೋ ಚಂದ್ರ ವಂಶಕ್ಕೋ ಸೇರಿಸಿ ಪುನೀತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು!

ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವರ್ಗೀಯ ವಿಕಾಸದ ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸವು ಮೂಲತಃ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯತಃ ವರ್ಗೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅತಿಸರಳೀಕರಣ (oversimplification) ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಾರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದಷ್ಟೆ.

ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗೇ ರಾಜ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯದ ತುಟ್ಟತುದಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜರೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬುಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೊಳಗೆ ಭೇದವಿರುವುದು ಸಹಜ. ವರ್ಗಭೇದದ ಜೊತೆಗೇ ರಾಜ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಅನುಭವ. ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಸುವ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ

ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಮೂಕವಾಗಿ ದುಡಿದು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂಲ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾದ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗಣದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸೇರಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನೂ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಿದ್ದರು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸತಕ್ಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿತ್ತು.

ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಸರ್ಜನೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸರ್ಜನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ್ದ ನಾಯಕರು ಆಯಾ ಗಣಗಳ ಮೇಲೆಯೆ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನದ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ಅದರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಲು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದರು.

ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿದ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ರಾಜ್ಯರಹಿತ ಘಟ್ಟ ಮುಗಿದುಹೋಗಿತ್ತು. ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವರ್ಣನೆ ಬಹಳ ಸರಳವಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ:

''ನ ವೈ ರಾಜ್ಯಂ ನ ರಾಜಾಸೀತ್
ನ ಚ ದಂಡೋ ನ ದಂಡಕಃ ।
ಧರ್ಮೇಣೈವ ಪ್ರಜಾಃ ಸರ್ವಾಃ
ರಕ್ಷಂತಿ ಸ್ಮ ಪರಸ್ಪರಂ ॥''

ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ತನಕ ಕಾಣಸಿಗುವ ರಾಜರೆಲ್ಲ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ರಾಜರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ರಾಜ್ಯಗಳೂ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದವು. ಆ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (ರಾಮಾಯಣದ ಜನಕರಾಜನ ಮಿಥಿಲೆ, ದಶರಥ ರಾಜನ ಅಯೋಧ್ಯೆಗಳಂತೆ) ಇನ್ನೂ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವು ಪೂರ್ತಿ ಆರದೆ ಜೀವ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯ, 'ಕರ', ದಂಡ, ಶಿಕ್ಷೆ ಮೊದಲಾದ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಅಂಗಗಳು ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ವರ್ಗಭೇದದ

ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಅದರ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದವು.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸಿದೆವು. ಅದನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಬಹುದು: ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಭಾರತದ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯ ತೀವ್ರವಾದ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿತ್ತು.[11]

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಎಂದರೆ ವೇದಾಂತ. ಅದು ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ, ಪರಿಪಾಕವಾಗಿದೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಸೂತ್ರೀಕರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೀಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವತನಕ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ನೀಡುವ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಯೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ 'ನಿಗೂಢ ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಪಾಕ (generalised ideological product) ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವಾಗ, ಆ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಪಾಕವು, ''ಯಾವ ವರ್ಗದ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ ವಿಚಾರಗಳ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪ?'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುವುದಲ್ಲ. ಅದರ ನೆರಳು ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆಯೂ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವರ್ಗೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿ, ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ. ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧಿಕೃತ (authoritative) ದರ್ಶನವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಗಳೆಂದರೆ ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.[12] ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ ವೇದಾಂತವು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕೃತ ತತ್ವದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ.

ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಉದಯೋನ್ಮುಖ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗಗಳ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳು ರಚಿಸಿದರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರತಿಪಾದಕನೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಆತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಅದೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಜನಕ ಆ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವರೊಳಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದುದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಕರಾಜನ ಎಲ್ಲಾ ಶಂಕೆಗಳೂ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಆತನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.[13] ವೇದಾಂತ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಗಳು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗಗಳ ತತ್ವದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಧಾರಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು.

ವೇದಾಂತವು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ವಹಿಸಿದ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ತತ್ವದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ, ಅದು ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರವೇನನ್ನೂ ಸಂಭಾವನೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದುದೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಉದಯೋನ್ಮುಖವಾದ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗವಾದರೂ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಹೊಸ ಸಂಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತವೂ ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿತ್ತು.

ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡದಿದ್ದುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡಿದರು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ

ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಶ್ನೆ, ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಏನೆಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ, ಗಾಳಿ, ಮಳೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವಾರು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನೆಗೆದೆದ್ದ ಅನೇಕಾನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಗದ್ದಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ (ಒಂದೇ ಒಂದು) ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿತ್ತು. ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಯ ಶೋಧನೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಋಷಿ ಮುನಿಗಳ ಹಂಬಲವಾಗಿತ್ತು.

ನಿಜವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣವೆಂದರೆ ಅವನ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದೃಢ ಸಂಕಲ್ಪ ಅವನಿಗೆ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು. ಈ ಗುಣ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಋಷಿ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಇತ್ತೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವದ ಮೂಲವೇನು? ಅದು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅರ್ಥವೇನು? ಈ ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥವೇನು? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಋಷಿಗಳೂ ಮುನಿಗಳೂ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರು, ಉಪವಾಸ ಮಾಡಿದರು, ಕಠಿಣ ತಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸಿದರು, ದೇಹವನ್ನು ದಂಡಿಸಿದರು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹದಬರಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಇರತಕ್ಕ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯ ತೃಷೆ ಅವರಿಗೆ ಇತ್ತೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಆ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಆದರಣೀಯರು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಈ ಋಷಿಗಳೂ ಮುನಿಗಳೂ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು; ಆದರೆ ಆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರುವು ಮುರುವು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟರು. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ, ಹಲವಾರು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ, ಚೇತನ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅವರು ಕಂಡರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಚೈತನ್ಯದ ಭೌತಿಕ ರೂಪವು ಕೇವಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ

ನೋಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸತ್ಯದ ತಿರುಗು ಮುರುಗು ದೃಶ್ಯ ಇದು! ಇದು ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ವಿಚಾರವೇತ್ತರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರವಂತರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಕ್ಕೂ ಎರಡು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಸರಿದರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇವೆರಡೂ ನಿಜವೆ. ಮುಂದರಿದ ಹೆಜ್ಜೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದು. ಹಿಂಜರಿದ ಹೆಜ್ಜೆ, ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಕಾಲುಗಳಾದರೂ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಿದ್ದುವು; ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನರಸುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಆ ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಮಾಯೆಯಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕಾಲಕೆಳಗಿನ ನೆಲವನ್ನು ಹಾರಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಅವರ ಕಾಲ ಕೆಳಗಿನ ನೆಲ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ: ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ವಿಶ್ವದ ಆಚೆಗೆ, ಆದರಿಂದ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಏನೋ ಒಂದು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ, ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ. ಅದು ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ನಿಲುಕದ್ದು. ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ, ಆದರೆ ವರ್ಣನಾತೀತ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ. ಅದೇ 'ಬ್ರಹ್ಮ'. ಅದು ಒಂದಲ್ಲದೆ ಎರಡಿಲ್ಲ - ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ! ಇದು ಅವರು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ವಿಶ್ವದ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಏಕಸೂತ್ರದ ಸ್ವರೂಪ! ''ನಾನು ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಜೀವಂತ ಶರೀರವಲ್ಲ. ಶರೀರದೊಳಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಬಂಧನವಿಲ್ಲದೆ ವಿಶ್ವದ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವ 'ಆತ್ಮ' ಎನ್ನುವುದೇನಿದೆ - ಅದೇ ನಾನು'' ಎಂದು ಅವರು ಸಾರಿದರು. ಅವರು ನಿಂತ ನೆಲ ಎಲ್ಲಿ? ನೆಲೆ ಯಾವುದು?

ಹೀಗೆ ಆಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ತಪಶ್ಚರ್ಯೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಾದಿ ಕಠಿಣ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕುಶಾಗ್ರಮತಿಗಳಾದ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು, ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು, ''ಗೋಪುರ ಮೊದಲು, ಬುನಾದಿ ಆಮೇಲೆ'' ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದರು? ಅವರ ಶೋಧನೆಯೇಕೆ ತಿರುಗುಮುರುಗಾಯಿತು? ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಸತ್ಯವನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನು, ತರ್ಕಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಭಂಡಾಟವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ದಾರಿಯನ್ನೇಕೆ ಅವರು

ಹಿಡಿದರು? ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇತರರಿಗೂ ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿತು? ಅದು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಹೇಗೆ ಬಾಳಿ ಉಳಿಯಿತು? ಇಂದಿಗೂ ಅದು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗಲೊಲ್ಲದೇಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳತ್ತ ನಾವೀಗ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವಿಕಾಸದೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಘಟನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವವರು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಶ್ರಮ ಮಾಡುವವರು ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳೊಳಗಿನ ಅಂತರ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದಕವೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ''ಯಾರು ತನ್ನ ಕೈಗಳಿಂದ ಅಂದವಾದ ರಥವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ತನ್ನ ಮೆದುಳಿನಿಂದ ಸುಂದರವಾದ ಋಕ್ಕನ್ನೂ ರಚಿಸಲಿ'' ಎಂಬ ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಯಿತು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೋ, ತತ್ವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ'ನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಶಾರೀರಿಕ ದುಡಿಮೆಗಾರರನ್ನು 'ಶೂದ್ರನ ಕೆಲಸ' ಮಾಡುವವರೆಂದು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ತತ್ಸಮವಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಷೇಧ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು. ಕೃಷೀವಲನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ, ಕಮ್ಮಾರ, ಕುಂಬಾರ, ಗಾಣಿಗ, ಚೆಂಬುಟಿಗ, ಕ್ಷೌರಿಕ, ಅಗಸ, ಚಮ್ಮಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಸುಬುಗಾರರೆಲ್ಲ ಈ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು.

ಇದು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವೂ ಶಾರೀರಿಕ ಶ್ರಮವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದವು. ತತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದವು. ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕೆಲವೇ ಜನರ ವಿಶೇಷ ಕೆಲಸವಾದಾಗ, ಅಂಥವರ ವಿಚಾರಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅವು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ 'ಬುದ್ಧಿ ತರಂಗ'ಗಳ (brain wave) ಸ್ವರೂಪ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ (theory) ಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗದ (practice) ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಅವರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿಗೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮಂದಿಯನ್ನು ಯಾರಾದರೂ, ''ಸ್ವಾಮೀ, ನೀವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೇನು?'' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ, ''ನೀನು ಮೂಢ. ಕುಚೋದ್ಯಗಾರ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವಿ. ನನ್ನ ಜ್ಞಾನವು ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂತಹದಲ್ಲ'' – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ, ಮಹಾಜ್ಞಾನಿ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತಿಗೆ ಪುರಾವೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ! ''ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗೂಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಬಾರದು, ಹೇಳಬಾರದು. ಅದು ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯುವಂತಹದಲ್ಲ, ತಾನಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವಂತಹದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಳವಿಗೂ ಅತೀತವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಿದ್ದರೆ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಬಂಧನದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು ಅಡವಿಯಲ್ಲೋ ಗಿರಿಗಹ್ವರಗಳಲ್ಲೋ (ಈಗೀಗ ಮಠಗಳಲ್ಲೋ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲೋ) ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿ ಅಂತರಾತ್ಮನ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ, ವಿಶ್ವದ ಚೈತನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಏಕರೂಪನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ 'ನಿಜ'ವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಅವನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಮಂದಿಯ ಅವ್ಯವಹಾರಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಹಂಭಾವವು ಅದ್ಭುತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ ಆಗಿರಬಹುದು. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ತಾನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಂಥ ವಾದಗಳ ಜಾಲದೊಳಗಿನಿಂದ ಹೊರಬರಲಾರದೆ ತೊಳಲಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದಗತಿ ಹೋಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ: ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕೃತಿಯೊಳಗಿಂದ, ದುಡಿಮೆಯೊಳಗಿಂದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗಿಂದ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳೊಳಗಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ

ನಿಲ್ಲುವ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಮಂದಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅವರ ನಿಗೂಢ ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯದರ್ಶನದ ಸಾಧನವೆಂದು ಅವರು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' (ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮ!) ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಶ್ವದ 'ಆದಿಶಕ್ತಿ'ಯೊಂದಿಗೆ ಏಕರೂಪ ಹೊಂದುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಖಿಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ 'ನಿಯತಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆ ಜ್ಞಾನವೇ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಅವರು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ, ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಅಧಿಕಾರ ವಾಣಿಯಿಂದ ಸಾರುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಲವರಂತೂ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿ, ''ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾದ ಈ ವಿಶ್ವವೇ ಪೂರ್ತಿ ಸುಳ್ಳು, ಮಾಯೆ, ಮಿಥ್ಯೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ''ಮೂರ್ಖರಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅಪ್ಪಟ ಆಭಾಸ ಈ ಪ್ರಪಂಚ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಮಿತಿಯ ತನಕ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಥ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ''ಸಾ ವಿದ್ಯಾ ಯಾ ವಿಮುಕ್ತಯೇ'' ಎಂದೂ ಇವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವವು ಮೂಲತಃ ನಿಜವಾದ (ಸಮ್ಯಕ್, ಯಥಾರ್ಥ) ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಈ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಕಲಶವಿದ್ದಂತೆ. ಅಂಥ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಅರಿವು ಕೇವಲ ''ತಥಾಕಥಿತ'' ಜ್ಞಾನ; 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸುಳ್ಳು. ನಿಜವಾದ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಗೂಢ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ! ಈ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ (ಅರಿಯುವವ ಮತ್ತು ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದು) ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಅರಿವು ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ. ಅದೇ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಪರಮೋನ್ನತ (ತುರೀಯ) ಅವಸ್ಥೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದ.

ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೀಗೆಲ್ಲ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಓದುಗರೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಈಗಿನ ಕಾಲದವರೆಗೂ ವೇದಾಂತದ ಈ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಕಡ್ಡಿಯಷ್ಟೂ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗ – ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಕೊಂಡಿ ತುಂಡಾಯಿತೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮ ಹೀಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇವರಿಗೆ ಆದದ್ದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಪ್ಲೇಟೋಗೂ ಆಯಿತು. ಚೈತನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ತತ್ವದರ್ಶನವು (ಅದನ್ನೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಎನ್ನುವುದು) ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ಕೊನೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಯಾವ ತತ್ವ ಚಿಂತಕರು ತತ್ವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನಜೀವನದಿಂದ, ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೊ ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ತಪ್ಪದೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ವವೇತ್ತರು ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿದರು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದ, ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದ ಯಾವುದೇ ಒರೆಗಲ್ಲು ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದೀ ದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪ ಬಂತು. ಇದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿತ್ತು. ಅದು ಕೂಡ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವೇ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಭೇದ ಉಂಟಾಯಿತು. ಬಹುಜನ ಶೋಷಿತ ರಾದರು. ಈ ಕಾಯಕಷ್ಟದ ಶೋಷಿತ ಜನರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬೇಕಾದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ದಾಸ್ಯದಲ್ಲೂ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ದುಡಿಮೆಗಾರರನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಬಲಪ್ರಯೋಗ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನವೊಂದೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನದಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯ ಆಗಲಾರದು.

ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನವೂ ನಿಗೂಢವಾದವೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೇರ್ಪಡದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವೂ ದೈವವಿಶ್ವಾಸವೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿವೆ. ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಬಂಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಉಪಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗೂಢವಾಗಿದೆ, ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎಟಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಆ ಜ್ಞಾನದ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕಾರರೂಢ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಭದ್ರಮುಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಅದೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಆಯುಧವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ''ಶೂದ್ರರೇ, ವೇದಗಳ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹಾಯ್ದರೆ ಜೋಕೆ!'' ಇತಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿ! ಯಾರು ನಿಗೂಢವಾದ ಹಾಗೂ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಬಹುಜನರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನದ ಮೊಕ್ತೇಸರರಾಗಿದ್ದಾರೋ ಅಂಥವರ ಆಣತಿಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸದಿರುವುದು ಪಾಪ. ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡು ಹೂಡುವುದಂತೂ ಮಹಾಪಾಪ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಅನಂತರ ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಇದು ನಿಯಮ. ಇದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದೇ ಧರ್ಮ.[14]

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ಮಜಲನ್ನು ದಾಟಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಜಲನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

6. ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ಬುನಾದಿ, ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ

ವೇದಾಂತ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ (Hindu theology) ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. (ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಪದವು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 10ನೇ-11ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ರೂಢಿಗೆ ಬಂತೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.) ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಈ ಎರಡೂ ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೊದಲಿನದು, ಮತ್ತೊಂದು ಎರಡನೆಯದು ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡನೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಾಧಾರ ವೆಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ನಿಜವಾದ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಅದೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಅದೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದೆವು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವೇದಾಂತದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ವೇದಾಂತವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಹೊದಿಕೆ ಅಗತ್ಯವಿರಲಾರದು. ಅದೊಂದು ತತ್ವದರ್ಶನವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅದರ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಬೇಕು. ಆದುದ ರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಆ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನಾವು ನೋಡಿದೆವು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್, ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಕನ್‌ಫ್ಯೂಶಿಯಸ್, ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದವರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅದೇ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ನಾವು

ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೌದ್ಧರ ಮತ್ತು ಜೈನರ ತತ್ವ ಸಂಹಿತೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ವಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡಬಾರದು?

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಯಾರೊಂದಿಗಾದರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಳಿಯುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆ ಬಂದದ್ದು. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದದ್ದು. ಅದು ವೇದ ಪ್ರಣೀತವಾದದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಯಾರೂ ಸಂಶಯ ತಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾನ್ಯಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವವರೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್ ಮತ್ತು ಕುರಾನ್ ಗ್ರಂಥಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ ಗುರುಗಳೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನು?

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವನನ್ನು ಚರ್ಚೆಯ ನಡುವಿಗೆ ಎಳೆಯದೆಯೇ ವೇದಾಂತವನ್ನೊಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮೊದಲು ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದೆವು.[15]

ಶುದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತದ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಅಭೇದ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದಾಂತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಅದರ ದಾರ್ಶನಿಕ ತಳಪಾಯದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿರುವ ಚಪ್ಪರದಂತಿದೆ. ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯು ಆ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಪರಿಪಾಕದಂತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವಂತಿಕೆ, ಶೋಧಕ ಬುದ್ಧಿ ನೇರ ಮತ್ತು ತಾಜಾತನದ ಪ್ರಫುಲ್ಲತೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ವೇದಾಂತವನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಇನ್ನೂ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಪರವಾಗಿದ್ದ ನಿರ್ಬಂಧರಹಿತ ವಕಾಲತ್ತಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಹನ

ವಿಚಾರಗಳ ಚರ್ಚೆ, ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅನಂತರದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹಿಂದೂಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ''ಸಿವಿಲ್'' ಮತ್ತು ''ಕ್ರಿಮಿನಲ್'' ನ್ಯಾಯ ನಿಯಮ ದಂಡನೆಗಳ ಸಂಹಿತೆಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟವೆ. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ವೇದಾಂತವು ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆಯ ಹಾಗೂ ದಂಡನೆಯ ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಮರಗಟ್ಟಿದ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ.[16]

ಯಾವ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ದಾಟಿದೊಡನೆ ತತ್ವದರ್ಶನವು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಯಾವ ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ನಿಗೂಢ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪವಿತ್ರಜ್ಞಾನ', 'ಅಪೌರುಷೇಯ ಜ್ಞಾನ' ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು ಆರಂಭ ಆಗುತ್ತದೋ, ಆ ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಆ ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನದು ದಾಟಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹಾಗೆಯೇ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಅವಸ್ಥೆಯ (primordial) ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು 'ನಿರ್ಗುಣ' ಎನ್ನುವಾಗ, ಮಾನವ ಗುಣಗಳಾದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಏಕಾಕಿತನಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯ ಲೀಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿವಾದ ತಲೆಯೆತ್ತಿತೋ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ದರ್ಶನದೊಳಗಿನ (ನಿರಾಕಾರ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ (ಸಾಕಾರ) ಬ್ರಹ್ಮದೇವನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವವೂ ಧರ್ಮದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ, ಮಾರ್ಪಾಟು ಹೊಂದುತ್ತದೆ: ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಿಂದ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಅವನ ಭುಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರು, ವೈಶ್ಯರು ಅವನ ತೊಡೆಗಳಿಂದ ಬಂದರು, ಶೂದ್ರರು ಅವನ ಪಾದಗಳಿಂದ ಜನಿಸಿದರು ಎಂಬ ಕಟ್ಟುಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಾದ ಬಳಿಕ ಮುಂದಿನದು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ:

''ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಂ ಮಯಾ ಸೃಷ್ಟಂ ಗುಣಕರ್ಮವಿಭಾಗಶಃ'';
''ಪರಿಚರ್ಯಾತ್ಮಕಂ ಕರ್ಮ ಶೂದ್ರಸ್ಯಾಪಿ ಸ್ವಭಾವಜಂ'';
''ಸ್ವೇ ಸ್ವೇಕರ್ಮಣ್ಯಭಿರತಃ ಸಂಸಿದ್ಧಿಂ ಲಭತೇ ನರಃ'';
''ಸ್ವಧರ್ಮೇ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ ಪರಧರ್ಮೋ ಭಯಾವಹಃ'';
''ನ ಬುದ್ಧಿಭೇದಂ ಜನಯೇತ್ ಅಜ್ಞಾನಂ ಕರ್ಮಸಂಗಿನಾಂ''–

ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನ ಮುಖದಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥನೆ ಹನುಮಂತನ ಬಾಲದಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಿಂದ ಆಯ್ದ ಈ ಅವತರಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ (socio-religious) ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದು ಬಲಿಷ್ಠಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದ ಬಳಕೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಆದದ್ದು ಕರ್ಮ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ – ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ತನಕ ದರ್ಶನವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಲೀನವಾದೊಡನೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಧರ್ಮ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮವು ಪುನಃ ಪುನಃ ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಈ ಜನ್ಮದ ಉಚ್ಚ ನೀಚತೆಗಳು (ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಅಥವಾ ಶೂದ್ರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುವುದು) ಹಾಗೂ ಸುಖ ದುಃಖಗಳ ಅನುಭವ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ದುಃಖಗಳಿಗೆ, ಕಷ್ಟಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಒಂದೇ ದಾರಿ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯ ಸಂಚಯ ಮಾಡಿ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಸುಖೋಪಭೋಗ ಮಾಡುವುದು. ಪುಣ್ಯ ಸಂಚಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ದಾರಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲ ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆ, ಬಲಾತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ – ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನು? ಶೂದ್ರನು ವೇದಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಪುಣ್ಯ ಲಭಿಸುವುದೇ? ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪಾಪಕಾರ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರನು ಪುಣ್ಯ ಗಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಜೀವಮಾನ ಪರ್ಯಂತ ಸದ್ದುಗದ್ದಲ ಮಾಡದೆ ವರಿಷ್ಠರ ಚಾಕರಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ

ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯ ಒಂದೊಂದೇ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರುವ ಅವಕಾಶ ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಡ್ತಿ ಪಡೆಯುವುದೇ ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಲಾಭ. ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳನ್ನು ಏರುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಕೊನೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ - ಪರಸ್ಪರ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿಗೆ ಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ ಮಹಾನುಭಾವ ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಆತ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪರಿಷ್ಕರ ಹಾಗೂ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯ ವೈಚಾರಿಕಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿದ್ದ. ಶೂದ್ರರ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯಜರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೇ: ಕಾಯಕಷ್ಟದ ದುಡಿಮೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಬಂಧವಿಮುಕ್ತಿ ಸಿಗಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಾರದು, ಆಶಿಸಬಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದಂತೂ ಘೋರ ಪಾಪ, ಮಹಾಪರಾಧ! ಈ ತ್ರಿವಳಿ ಕಲ್ಪನೆ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಸ್ಯದ ಅಸಹನೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಂದ ಚಂದವಾಗಿಸಿ ಮರೆಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಐಹಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಎನ್ನುವುದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮನು ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ಮೃತಿಕರ್ತರು ಇದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಲುಮೆಯನ್ನೇ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮನು ಅಂದಿದ್ದಾನೆ: ''ಶ್ರುತಿ ಎಂದರೆ ವೇದ. ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ. ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುತರ್ಕ ಎತ್ತಬಾರದು.''

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಗಳೊಳಗೆ ಅಗಲಿಕೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಕೈಗಳಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ನಿಕೃಷ್ಟ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮುಂದೆ ನಡೆದು,

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿಯುವುದನ್ನೂ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನೂ ನಿಷೇಧಿಸಿದರು. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶೂದ್ರರು, ಎಂದರೆ ದುಡಿದು ಉಣ್ಣುವವರು, ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ವಿಧಿಸಿದರು. ಅವರು ವೇದ ಪಠಣ ಮಾಡುವುದಿರಲಿ, ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಆ ''ಅಪರಾಧ''ಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಭಯಾನಕ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮೈ 'ಝುಂ' ಎನ್ನುವುದು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ಮನುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನಿತ್ತೆಂಬುದಂತೂ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ.

ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿವಾಹ ಮಾನ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ. ವರ್ಣಸಂಕರ ಎಂದರೆ ಹಾಹಾಕಾರ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಅನುಲೋಮ' ವಿವಾಹಗಳಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಗಂಡು ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ) ಏನಾದರೂ ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ 'ಪ್ರತಿಲೋಮ' ವಿವಾಹವಂತೂ (ಕೀಳು ಜಾತಿಯ ಗಂಡು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವರಿಸುವುದು) ಅಕ್ಷಮ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮಹಾಪಾಪವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಇಲ್ಲಿಗೂ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಶೂದ್ರರಿಗೆ ತಾವು ಬಲವಾಗಿಯೇ ತೊಡಿಸಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಕಿತ್ತುಹಾಕುವಂತೆ ಅವರಿಗೆ ವರಿಷ್ಠ ವರ್ಗದ ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ವರಿಷ್ಠ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಈ ಪ್ರಚೋದಕರು ಯಾರಾಗಿದ್ದರು? ಮನುವಿಗೆ ಈ ಬಗೆಗೆ ಏನೂ ಸಂಶಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಇವರು ''ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಶ್ರುತಿ ನಿಂದಕರು, ವಿತಂಡವಾದಿಗಳು, ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು, ನಾಸ್ತಿಕರು, ಚಾರ್ವಾಕರು, ಹೈತುಕರು'' ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವರೆಲ್ಲ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪ ಎಬ್ಬಿಸುವ ಕಿಡಿಗೇಡಿಗಳು, ಠಕ್ಕರು ಎಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಪದೇ ಪದೇ ಎಚ್ಚರಿಸಿದೆ.

ಇಂಥವರನ್ನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಈ ನಷ್ಟದೃಷ್ಟರನ್ನು ಊರ ಸರಹದ್ದಿನೊಳಗೆ ಬರಲು ಬಿಡಬಾರದು (ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರೂ ಸರಿಯೆ). ಇಂಥವರು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯದಂತೆ ರಾಜ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು

ಮನುವಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆದೇಶ. ಯಾವ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಸಿಗುತ್ತದೋ, ಆ ರಾಜ್ಯ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಮನು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವೇದಾಂತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿತು. ಮುಂದೆ ಏನಾಯಿತೆಂದು ಊಹಿಸುವುದೇನೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಬಹಳ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ, ಸಂತಾಪಜನಕ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ನಿವಾರಿಸಲಾಗದ ಕಲಂಕ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೂದ್ರರೂ ಇತರ ದಲಿತರೂ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ತೆಪ್ಪಗೆ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ವರಿಷ್ಠ ವರ್ಗಗಳ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳ ದಬಾವಣೆಯ ಭಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಅದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ವರ್ಗೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ, ವಿಮೋಚನೆಯ ಆಸೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೋ, ತಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ - ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕ್ಲೇಶಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೂ ಸೌಖ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೂ ಪರಲೋಕದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡುತ್ತ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರೂ ವರಿಷ್ಠವರ್ಗಗಳ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಈ ದುರವಸ್ಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಈಶ್ವರನ ಆರಾಧನೆ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಳಕಳಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಹ ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಇದರ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ರಾಜನನ್ನು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಯಿತು. ''ರಾಜಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತಾ'' ಎಂಬುದು ರೂಢಿಗೆ ಬಂತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ದೇವತೆಗಳ ಮೊಕ್ತೇಸರರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರಾಜರ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯ ಹೊರತು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ದೇವರ ದರ್ಶನವಾಗಲೀ ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಾಗಲೀ ದೊರೆಯಲಾರದು!

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ: ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಕಾಸ

ಹೊಂದಿ ಪ್ರಭಾವಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇದಾಂತವೇ ಮತ್ತೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ, ವರ್ಚಸ್ವಿಯಾದ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾದ ದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದು. ವೇದಾಂತವು ಈ ದೇಶದ ಕೇವಲ ಒಂದು ದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಭೇದ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದಾಗ, ವೇದಾಂತವು ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಅದೇ ಮುಂದುವರಿದಾಗ ವೇದಾಂತವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಧಾರ ವಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಸಮಗ್ರ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬುನಾದಿ ಯಾಯಿತು. ಇದೇ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಪಡೆದಿರುವ ಸ್ಥಾನ. ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ವೇದಾಂತದ ಈ ಹಿಡಿತ ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಶದ ಅರ್ಥಸತ್ತೆ ರಾಜಸತ್ತೆಗಳ ಪ್ರಬಲವಾದ ಬೆಂಬಲ ಸತತವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ವೇದಾಂತವು ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಯುಧವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಬೆಂಬಲ. ಈ ಬೆಂಬಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಪುರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಅನೇಕಾನೇಕ ಧರ್ಮ ಗುರುಗಳು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಗುಡಿಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಭಟ್ಟ ಪುರೋಹಿತಾದಿ ಜನರು, ಹರಿಕಥೆಗಾರರು, ಕೀರ್ತನಕಾರರು, ಸನ್ಯಾಸಿ ಬೈರಾಗಿಗಳು, ಸಾಧು-ಸಂತರು, ಭಜನ ಮಂಡಲಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ನಾನಾ ತರದವರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ರಾಜರ ಧನಿಕರ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ದಾನದತ್ತಿಗಳೂ, ಉಂಬಳಿಗಳೂ, ದೇಣಿಗೆಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ದಕ್ಷಿಣೆಯಂತೂ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗುಪ್ತ ವಂಶದ ಅರಸರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜಾಶ್ರಯವು ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿತು. ಅದರ ವರ್ಣನೆ ಮುಂದೆ ಬರಲಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದೂ ಅದು ಹೇಗೆ ತಳವೂರಿತೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಸಮಾಜದ ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಗಳು ಸಮಾಜದ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ವರ್ಗಗಳ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಬರೇ

ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಆ ಮೂಲಕ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಬೇರು ನಾರುಗಳು ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ, ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಸೆದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ನೆಟ್ಟು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅದನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

7. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರೆಗೆ

ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲವು ಸುಮಾರು 1400 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾದದ್ದು. ಅದು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ 600 ರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 800ರ ತನಕ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ 325 ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ನಂತರದ ಇತಿಹಾಸವು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಶದವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬಹುತೇಕ ಜನಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ವಿಷಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ದೀರ್ಘ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯೂ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೂ ಉಪಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಪಶುಪಾಲನೆಯೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಸುಬಾಗಿ ಉಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೃಷಿಯ ಅಂಗವಾಗಿತ್ತು. ತೀರ ಹಿಂದುಳಿದ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಬೆಟ್ಟಗಳ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಣಗಳ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೂ ಕೇವಲ ಅಪವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಉಳಿದಿದ್ದಿರಬಹುದಷ್ಟೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಕಾಸದಿಂದಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದೊಳಗಿಂದ ನೂರುಗಟ್ಟಲೆ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದುವು. ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಡಗಿ, ಕಮ್ಮಾರ, ಕುಂಬಾರ, ನೇಕಾರ, ಗಾಣಿಗ, ಸಮಗಾರ, ಉಪ್ಪಾರ, ಮಡಿವಾಳ, ಕ್ಷೌರಿಕ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಆನುವಂಶಿಕ ಕಸುಬುದಾರರು ನಿರ್ಮಾಣವಾದರು. ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಕೈಕಸುಬುಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪ ತಾಳಿತು, ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿತು. (ಇದು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದ ನಂತರ ಎಂದು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಬಹುದು.)

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಮೆ, ಕೈಕಸುಬು, ವ್ಯಾಪಾರ, ಸಾರಿಗೆಗಳು ಬಹಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ್ದುವು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನಂತರ ಇನ್ನೂರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಗಣ ರಾಜ್ಯಗಳು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದುವು. ಭೌಗೋಲಿಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವುಳ್ಳ ರಾಜ್ಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದವು. ಬೇಸಾಯ, ಉದ್ದಿಮೆ, ಕೈಕಸುಬುಗಳ ಪ್ರಗತಿಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಈ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ನಂದ ಮನೆತನದ್ದು. ಅದನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಉದಯವಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅಶೋಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ವಾಯವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಾರದವರೆಗೂ, ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಡೀ ಭರತ ಖಂಡಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹಾಗೂ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದ ಪ್ರಬಲ ಶಾಸನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಸಂಘಟನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಸಾಧನಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜನರಿಂದ ಕರ-ಕಂದಾಯ ವಸೂಲು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂಥ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ, ಮಾಡಬಲ್ಲಂಥ ಶಾಸನ ಯಂತ್ರವೂ, ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಆಯುಧಗಳೂ ಅನ್ನವಸನಾದಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಒದಗಬಹುದಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಉಂಟಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಭಾರತದ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಅಶೋಕನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಇತಿಹಾಸದ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ನಂದರ ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ 'ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ವಿಸ್ತರಣೆ ಹೊಂದುತ್ತ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತವನ್ನೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಆವರಿಸಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ರೂಪ ತಳೆದಿದ್ದ ವರ್ಗಭೇದಗಳೂ ಶೂದ್ರರ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಜರ ಶೋಷಣೆ ಮರ್ದನಗಳೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಪ್ರಚಲಿತ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಭೇದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾದ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಯಿತು. ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಡುವುದರ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಅಸಮಾನತೆ ಆಚರಿಸುವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಸ್ಪರವೆತ್ತಿತ್ತು. ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ದಾಹವನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅನಂತರದ

ನಾಲ್ಕು-ಐದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೂ ಅಧಃಪತನ ಹೊಂದಿತು. ಅದರ ಮೂಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಂತೆ ರಾಜ್ಯಾಧಿಪತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟು ದೃಢವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಯ (ಸಾಮಂತಶಾಹಿ) ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂತಹ ಪದ್ಧತಿ ಮೌರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ಗುಪ್ತರ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವೈಭವಶಾಲೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 319-415) ಈ ಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು; ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಹಬ್ಬಿ ಭದ್ರವಾಯಿತು. ಈ ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ, ರಾಜನು ಒಂದು ಸೀಮೆಯನ್ನೋ ಹಲಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನೋ ತನಗೆ ವಿಧೇಯನಾದ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಜಹಗೀರು ಅಥವ ವತನ ರೂಪದಲ್ಲಿ (ಆಡಳಿತೆಗಾಗಿ) ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಹಾಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದವರನ್ನು ಸಾಮಂತರು ಅಥವಾ ಪಾಳೇಗಾರರು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಸಾಮಂತರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರದೇಶದೊಳಗಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದಲೂ ಪಟ್ಟಣಗಳಿಂದಲೂ ತೆರಿಗೆ ವಸೂಲು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ದುಡಿಮೆಗಾರರಿಂದ 'ಬಿಟ್ಟಿ' ಅಥವಾ 'ಬೇಗಾರಿ' ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಚಿಕ್ಕದೋ ದೊಡ್ಡದೋ ಆದ ದಂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜನ ಕರೆ ಬಂದಾಗ ಅಂತಹ ದಂಡುಗಳನ್ನು ಅವನ ಸೇವೆಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಶಲ ಕಲೆಗಳು, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಸುಬುಗಳು, ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದವು. ಕರ ತೆರಿಗೆಗಳ ವರಮಾನ ಪ್ರಚಂಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಗುಪ್ತರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಅಶೋಕನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ವೈಭವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೇ ಆಡಳಿತವು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠ ಮತ್ತು

ದಮನಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾದವು. 'ಧರ್ಮ ರಕ್ಷಕ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, 'ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಕ' ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರು (ಇವರು ಜನ್ಮತಃ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರ ಆಶೀರ್ವಾದದಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವರಾಗಿ ಇರಬಹುದು) ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಹಿತ ರಕ್ಷಕರಾದರು. ಈ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳೊಳಗೆ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಳೂ ಸಂಚುಕೂಟಗಳೂ ಬೆಳೆದವು. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಂತೆಯೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಭೋಗ ವಿಲಾಸಿಗಳಾಗಲು ತೊಡಗಿದರು. ಅವರಿಗೂ ಅವರ ಪೂಜಾರಿತನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೂ ರಾಜರಿಂದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ದಾನದತ್ತಿಗಳು, ಜಮೀನುಗಳ ಉಂಬಳಿಗಳು ದೊರೆತವು; ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಂದ ಧಾರಾಳ ಧನ ಧಾನ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಾದುವು.

ಮೌರ್ಯರ ಮತ್ತು ಗುಪ್ತರ ನಡುಗಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪುರಾವೆ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ದಾಖಲೆ. ಗೀತೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಆರಂಭದ ಆಚೆ ಈಚೆಯ ಕಾಲದ್ದು. ಪುರಾಣಗಳು ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಈಶ್ವರನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವರೂಪ ತಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಈಶ್ವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪ ತಳೆದಾತ. ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮತ್ತೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಮಹೇಶ್ವರರೆಂಬ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿತು. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣರಂಥ ಅವತಾರಗಳು ಆದವು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಈಶ್ವರನ ಬೆನ್ನಿಗೇ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ, ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜರ ವಂಶಾವಳಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳು ಬರತೊಡಗಿದವು. ರಾಜನು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಯೊತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಭದ್ರಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಮೌರ್ಯರ ನಂತರ ಜಾತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾವು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದೂ ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಆ ಧರ್ಮವೂ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಬೆಳೆದವು. (ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿನ್ನೂ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ). ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲಿಷ್ಠಗೊಳಿಸುವ ಈ ವೈಚಾರಿಕ

ಸಾಧನೆಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದವು. ಇದೆಲ್ಲ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕಾಣುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವರಿಷ್ಠ ವರ್ಗಗಳ ವೈಭವ ಬೆಳೆಯಿತು, ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಚಸ್ಸೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ, ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಸ್ತೋಮವೂ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಗಾರರ, ದಲಿತ ಜನರ ಬಾಳಗೋಳೂ ತೀವ್ರವಾಯಿತು.

ಮೌರ್ಯರ ಮತ್ತು ಗುಪ್ತರ ಕಾಲಗಳ ಮಧ್ಯಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಭವ ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ವಾಯವ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಡೋಗ್ರೀಕ್, ಶಕ, ಕುಶಾನ, ಹೂಣ ಮೊದಲಾದ ಜನರ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ್ಯಗಳು ಆಗಿಹೋದದ್ದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಷಶಿಲೆ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು.

ತಕ್ಷಶಿಲೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಯ, ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಸ್, ಇರಾನ್, ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯಾಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಯ ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಸಿಂಕಿಯಾಂಗದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಚೀನೀ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗುವುದು ರೂಢಿಗೆ ಬಂತು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೂ ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಅರಬಸ್ತಾನದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಕುದುರಿತು.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೂ ಅದರ ಪ್ರಚಾರದ ಸಲುವಾಗಿ ದೂರ ದೂರಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತ, ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯ ಹಾಗೂ ಚೀನಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಿದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ನಿಜವೆಂದರೆ ಆಗ ಭಾರತ, ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯ, ಗ್ರೀಸ್ ಮತ್ತು ಚೀನಗಳ ನಡುವೆ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಆಗಮ-ನಿರ್ಗಮ (ಪಡೆವ-ನೀಡುವ) ವಿನಿಮಯ ನಡೆಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರು ಕಲಿತರು. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಲಾಭವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿಷ, ವೈದ್ಯಕೀಯ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರಗತಿಯಾಯಿತು. ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತ, ಆರ್ಯಭಟ, ವರಾಹಮಿಹಿರ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು

ಇದೇ ಕಾಲದವರು. ಈ ಸಮಗ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬೋಧನೆಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ನಾವೀಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಉಂಟಾಗಿತ್ತಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದ ತನಕ ಅಂತಹ ಪರಿವರ್ತನೆಯೇನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಭೇದರಹಿತ, ಶೋಷಣೆರಹಿತ ಸಮಾಜದಿಂದ ಭೇದ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಹೊಂದಿದುದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಶೋಷಣೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲೂ ಕೆಲವೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದುವು. ಆದರೆ ಶೋಷಿತರು ಮತ್ತು ಶೋಷಕರು ಎಂಬ ಭೇದ ಮಾತ್ರ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಉಳಿಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೂ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ, ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಆಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರೂ, ವೇದವಿರೋಧಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅದರ ವಿಚಾರ ಮುಂದೆ ಬರಲಿಕ್ಕಿದೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು, ವಿದ್ವತ್ತು ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿತನ ಅಪಾರವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಗಾಧವಾದ ಹಾಗೂ ಹರಿತವಾದ ಮೇಧಾವಿತ್ವ; ವಿರೋಧಿಗಳ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಡೆದು ತೋರಿಸಬಲ್ಲಂತಹ ಅವರ ವಾದಕುಶಲತೆ, ಅತ್ಯಂತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿಯೂ ಅದನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸುಲಭ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿದ ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಅದ್ಭುತವಾದ ಅವರ ಸಂಘಟನಾ ಚಾತುರ್ಯ, ಅವಿಶ್ರಾಂತ ಪರ್ಯಟನಾ ಶಕ್ತಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಗುಣಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಕೇವಲ ಮೂವತ್ತೆರಡು ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಗೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ದಂಗುಬಡಿಸದೆ ಇರಲಾರದು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ವಂತ ಜೀವನವು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಮೂರ್ತೀಕರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಮಯವಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣ 'ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂದು ಹಠತೊಟ್ಟ ಈ ಮಹಾನುಭಾವ, ಅದೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದರ ಮಿಥ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹಗಲಿರುಳು ಹೆಣಗಾಡಿದ್ದು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಳ್ಳಿಗೆ ಸುಳ್ಳನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಯತ್ನ ಅದಾಗಿತ್ತು. ನಿವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತನಾದ ಈತ, ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಸ್ವತಃ ನಿವೃತ್ತನಾಗಲಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಆರಾಧನೆಗಳ ಗ್ರಾಮ್ಯ ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ, ಆತ್ಮ-ಪರಮಾತ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಈ ಮಹಾಪುರುಷ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ''ಭಜಗೋವಿಂದಂ ಭಜಗೋವಿಂದಂ ಗೋವಿಂದಂ ಭಜ ಮೂಢಮತೇ'' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಇವೆರಡೂ ವೇದಾಂತದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಬೋಧನೆಗೆ, ನಂಬಿಕೆಗೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಆಚರಣೆಗೆ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ. ಇವೆರಡರ ಕಲಸು ಹಿಂದೂತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವಿಗೂ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಡುವೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂಥ ಭೇದವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಅವಿಭಾಜ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅತ್ಯುತ್ಕಟ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ 'ನೇತಿ' 'ನೇತಿ' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. (ಬ್ರಹ್ಮ ಅದೂ ಅಲ್ಲ, ಇದೂ ಅಲ್ಲ, ಇನ್ನೊಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿತ್ತು). ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತೇ ಅಂತಿಮವಾಸ್ತವತೆ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನಿಲುಮೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವದ, ಶೂನ್ಯದ, ಮಾಯೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೋ, ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ತಥ್ಯರಹಿತ (abstract)

ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೋ – ಆ ಅಂತಿಮ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಾಂತದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ವೇದಾಂತದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಶಾಖೆಯೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಂತಿಮ ರೂಪದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ('ಗೀತಾರಹಸ್ಯ' ದಲ್ಲಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರಾದರೂ ಅಂಥ ನಿಲುವು ತಳೆಯಲಿಲ್ಲ.)

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧ' ರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಆರೋಪವಿದೆ. ಅದು ನಿರಾಧಾರವಲ್ಲ. ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯವಾದವೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವಾದವೂ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ನಿಲುವು ತಳೆದಿವೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ ಶೂನ್ಯ; ಏನೂ ಇಲ್ಲ, ಏನೂ ಅಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವದರ್ಶನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಜಾತವಾದ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತೇ ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ, ಬರೇ ತೋರಿಕೆ ಎಂದಾಗ ಅದು ಎಂದು, ಹೇಗೆ, ಯಾವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು 'ಅಜಾತ'. ಅದು ಇದೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಮೆ. ಇದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಘಟನೆಗಳೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೈಗೆ ಎಟಕುತ್ತವೆ. ಅವು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಮೇಲಿನ ಶೂನ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿರಬಹುದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ: ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯೆ. ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಇದೊಂದು ಕೇವಲ ಆಕ್ಷೇಪ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ (theory)ಕ್ಕೆ 'ವಿವರ್ತವಾದ' ಎಂದು ಹೆಸರು. (ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದೆ ಬರಲಿದೆ).

ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಈ ಶೂನ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೇ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೇ ಜಗತ್ತಿನ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬಂದೇ ಬರಬೇಕು. ಈಶ್ವರ ನಿಜವಾದರೆ ಆತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ನಿಜವಿರಬೇಕಲ್ಲ? ಜಗತ್ತೆಂಬುದೇ ಮಿಥ್ಯೆ; ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಯೆನ್ನುವುದು ಭ್ರಮೆ ಎಂದಾದರೆ, ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಯೆಲ್ಲಿ?

ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅದರ ಕೊನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಯಾರಾದರೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೆ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಸರಿ. ಈ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ತಲಪಿದ್ದು ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ದಾಖಲೆಯಿದೆ. ವೇದಾಂತದ ಅನೇಕ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೊಬ್ಬರು. ಅವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಅಜ್ಞಾತವಾದ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದಿದ್ದರೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವತಾರ ತಾಳಿ ಬಂದು ಈ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವವನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟನೆಂದು ಅವರು ಜಾಹೀರು ಮಾಡಿದರು!

ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಂತೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ತೀರ ಅನಾದರಣೆಯ ಭಾವನೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು 'ಶಂಕರ' ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು 'ಸಂಕರ' ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಅವರು ಹೋಗಿದ್ದರು. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅತ್ಯುಗ್ರ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿಂದನೆ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ತತ್ವವೇತ್ತರೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಐಹಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಿಥ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ (ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ) ಅಷ್ಟೇ ಕರ್ಮಠ ಸಮರ್ಥಕರಾಗಿದ್ದರು, ಪ್ರಚಾರಕರಾಗಿದ್ದರು, ಸಂಘಟಕರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದು ವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶದ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಠಗಳನ್ನು ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಆ ಮಠಗಳು (ಪೀಠಗಳು) ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಅಧಿಪತಿಗಳನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ, ಎಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಅಧಿಕೃತ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಮನುವಿನ ಮಾತೆಂದರೆ ಮದ್ದಿದ್ದಂತೆ ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗೆಗಂತೂ ಅವರು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯು ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ವಿರೋಧಿಸುವುದೆಂದರೆ ವೇದಗಳನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಶರ್ತವಾಗಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಒಟ್ಟು ಕಾರ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರು ಹಿಂದೂ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಬದ್ಧ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಭದ್ರಪಡಿಸಿದರೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದುದನ್ನೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಬಲದಿಂದಲೂ ಸಂಘಟನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಚಲವಾಗಿ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾರ ಮೇಧಾವಿತ್ವವೂ ಅದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯಕ್ಷಮತೆಯೂ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೊಂದು ದುರಂತ ಕಥೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

8. ಭೌತಿಕವಾದ : ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪೈಕಿ 'ತಂತ್ರ'ವಂತೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಋಗ್ವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನದು. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಪತಂಜಲಿ ಅದನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿ (ಅದಕ್ಕೆ ಕಸಿ ಕಟ್ಟಿ) 'ಯೋಗ' ದರ್ಶನ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಲೋಕಾಯತ' ದರ್ಶನಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವು. ಸಾಂಖ್ಯವು ಬಹುಶಃ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಳೆಯದಿರಬಹುದು. ಋಗ್ವೇದದ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಆರ್ಯರ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ರೂಪದ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದು (proto-materialism) ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. 'ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ' ದರ್ಶನವು ವೇದಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. (ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ.) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದವು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದರು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಬಿರುಸಿನ ತಿಕ್ಕಾಟ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ನಂತರ. ಅಂದು ಆರಂಭವಾದ ತಿಕ್ಕಾಟವು, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 15ನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕವೂ, ಎಂದರೆ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ, ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬರು ಬಲಿಷ್ಠರೆನಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮೇಧಾವಿಗಳು ಆಗಿ ಹೋದರು.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ವಾಸ್ತವಾನುಭವ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ತರ್ಕ ಶುದ್ಧತೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದವು. ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ನಿಗೂಢತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಧನಿಕರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಪೋಷಣೆಗಳೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಶಕ್ತಿಯ ಆಧಾರಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜನಸಮಾನ್ಯರೊಳಗೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ಸತತವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಇಷ್ಟೊಂದು ಪಾಡು ಪಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ವೇದಾಂತವೊಂದೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವದರ್ಶನವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳಿದ್ದುವು. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಹಾಗೂ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಲಬೆರಕೆಯೂ ಇತ್ತು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದೊಂದಿಗೆ ಅರೆಬರೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದುದೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಮಾತ್ರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಎಡೆತಡೆ ಇಲ್ಲದೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಕೂಡ, ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಕೇವಲ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವವರೆಂದೋ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಂದೋ ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಟೀಕೆ ಅದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟರು, ನೀತಿ ಭ್ರಷ್ಟರು, ವೇದನಿಂದಕರು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ಅವರು ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ತೆಪ್ಪಗೆ ಮೆತ್ತಗೆ ಕುಳಿತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ದಾಳಿಗೆ ಪ್ರತಿದಾಳಿ ಮಾಡಿದರು, ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದ ಹೂಡಿದರು. ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖರಾದವರು ಲೋಕಾಯತಿಕರು, ಚಾರ್ವಾಕರು. ಅವರ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಷ್ಠುರತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ: ''ಆಗಮಃ ಧೂರ್ತಪ್ರಣೀತಃ'' – ಎಂದರೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಧೂರ್ತರು ರಚಿಸಿದರು! ''ತ್ರಯೋ ವೇದಸ್ಯ ಕರ್ತಾರಃ ಭಂಡ ಧೂರ್ತ ನಿಶಾಚರಾಃ'' – ಎಂದರೆ ವೇದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಮೂವರು: ಭಂಡರು, ಧೂರ್ತರು, ನಿಶಾಚರರು! ನಿಂದಕರನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ದೂರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಪರಸ್ಪರ ನಿಂದೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡೋಣ. ಚಾರ್ವಾಕರ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಯತಿಕರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಏನಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಎರಡು ವಚನಗಳು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲವು. ಒಂದು ವಚನದ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ: ''ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಕೆಲಸಗಳು ಅಭಿಮಾನಾಸ್ಪದವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮೈಗೆ ಬೂದಿ ಬಳಿದುಕೊಂಡು ಯಜ್ಞಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಮಂದಿ ಮೈಗಳ್ಳರು, ನಿರುಪಯೋಗಿಗಳು, ಪೌರುಷ ಹೀನರು, ಮಂದ ಬುದ್ಧಿಗಳು.'' ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: ''ಚಾರ್ವಾಕ ಮತವು ಬಹುಜನ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ರಮಣೀಯವೂ ಅನುಕರಣೀಯವೂ ಆಗಿದೆ.'' ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿರೋಧಗಳೊಳಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮೊಕ್ತೇಸರರಿಗೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಭೀತಿಯೂ ವಿರೋಧವೂ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಭೌತಿಕವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಬಲವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ, ಉಗ್ರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞರೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ವೇದ ನಿಂದಕರು, ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಉದಾರವಾದಿ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳನ್ನು ಭಯಾನಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರನ್ನಂತೂ ಜೀವಂತ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು. ಹಾಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ನೀವು ಈಶ್ವರ ಇದ್ದಾನೆಂದು ನಂಬಿ ಅಥವಾ ನಂಬದಿರಿ; ಒಬ್ಬನೇ ದೇವ ಎನ್ನಿ ಅಥವಾ ಹಲವಾರು ದೇವದೇವಿಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿ; ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತ ಕೈವಲ್ಯದ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿ; ಪರಮೇಶ್ವರನು

ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮುಂತಾದ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆಂದು ನಂಬಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಿ - ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಪಾಲಕರು, ಬಹಳ ಉದಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿಜ.

ಆದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು, ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಮಗೆ ಬೇಡವಾದರೆ ದೇವರನ್ನಾದರೂ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿ, ನಿಮಗೆ ಕ್ಷಮೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಮರೆತರೂ, ರವಷ್ಟು ತಪ್ಪಿ ನಡೆದರೂ ನಿಮಗೆ ರಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಕರಿಗೆ ವೇದಗಳಾಗಲೀ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲೀ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಾಗಲೀ ಸ್ಮೃತಿಗಳಾಗಲೀ, ಎಲ್ಲವೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುವಂಥವುಗಳು. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಿಷ್ಣುತೆ; ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದು ರೂಢಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಇಡೀ ಸತ್ಯ ಮನವರಿಕೆಯಾದೀತು.

ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಠೋರವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನ ತಲೆಯೆತ್ತಿದಾಗಿನಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 13- 14ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನ ಎಷ್ಟೊಂದು ವರ್ಚಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳು ತಿಪ್ಪರಲಾಗ ಹೊಡೆದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಬಗೆಗೆ ಅವನ ವಿರೋಧಿಗಳಿಗೂ ಅಪಾರ ಗೌರವವಿತ್ತು. ಆತ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅವತಾರವೇ ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ! ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವುಗಳು ಬಹಳ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ವರ್ಚಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದುವು. ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರುತ್ತರಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅತ್ಯಂತ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಬುದ್ಧಿಯ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕೊನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ''ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ'' ಎಂಬ

ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸ ಬೇಕಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಏನೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸುವಾಗ, ದೇವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಉದಾರಿಗಳಾಗಿರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಹಾಗೆಯೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವರೇಕೆ ಕಠೋರರಾಗಿದ್ದರು? ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ಇತ್ತಂಡಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಂದೆ ಬಂದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾರೆವು.

ಆದರೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಾದಕ್ಕೂ ನಡುವಣ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತಸಂಬಂಧಗಳು ಬೆರೆತಿರುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರಿವು ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ವಿಚಾರವಂತರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ತತ್ವ ವಿವೇಚನೆ ಹಾಗೂ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ವರ್ಗಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅವುಗಳಿಗೂ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರಿವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. 'ಋತ' ಅಂತ್ಯ ವಾದಂದಿನಿಂದಲೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತಕರಿಗೆ ಈ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಈ ಅರಿವಿನ ಜನಕನಲ್ಲ, ಈ ಅರಿವನ್ನು ಮತ್ತೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದಾತ ಎನ್ನುವುದೇ ಆತನ ಹಿರಿಮೆ.

ಭೌತಿಕವಾದದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿದವು. ಹಾಗೆ ವಿಕಾಸವಾದಾಗ ಅನೇಕ ಗೌಣ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಪಂಥಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೋಷಕವಾಗಿದ್ದವು. ಅನೈಚ್ಛಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ

ಕೂಡಿ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವು. ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದವು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಪಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಭೌತಿಕವಾದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ 'ಸ್ವಭಾವವಾದ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು, ಸಮರ್ಪಕ ಎನಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶ (common factor) ಸ್ವಭಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವಾದವೇ ಸಮಾನಾಂಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಂದೆ ಬರಲಿದೆ. ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಭೂಮಿಕೆ ಹೀಗಿತ್ತು: ವಿಶ್ವದ ವಿಕಾಸವು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯಶಕ್ತಿಯ, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ, ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತರ್ಕಶುದ್ಧವಾದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದದ ವಿಚಾರ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ನಂತರ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ಸಮೂಹದ ಸ್ವಭಾವಧರ್ಮದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದೋ ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು; ಅಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಣಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇವೆರಡರ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ವಿಚಾರ ಭೂಮಿಕೆ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದ ಈಶ್ವರವಾದವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಈ ವಿಶ್ವದ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನೂ ಸಂಚಾಲನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ''ದೇವರಪ್ಪಣೆ, ದಂಡಿನ ಸಾಗಣೆ'' ಎನ್ನುವಂತಿದೆ ಈ ಚಿಂತನೆ.

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ನಡುವಿನ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ, ಎಂಗಡನೆಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆ, ಸ್ವಭಾವವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಈಶ್ವರವಾದ ಎಂಬಂತಿತ್ತು. ಇತ್ತಂಡಗಳ ವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳ ಸುತ್ತಲು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರವಾಹಗಳ ಮತ ಭೇದಗಳನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೊದಲು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ, ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದವು, ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು, ಹೆಚ್ಚು ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಲ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ (Physics) ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ (Chemistry), ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ (Mechanics), ಭೂಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರ (Geology), ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ (Biology), ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ (Astronomy) ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದೋ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಆರಂಭ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಅಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾಗಲೀ ತರ್ಕದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾಗಲೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಸೋಲಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಅನೇಕ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಯೋಗಸಿದ್ಧ ಉತ್ತರಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಬಳಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಅವರಿಗೆ ಸಿಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊನೆಗೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಉದ್ಗರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು: ''ನೋಡಿ, ನಿಮಗೆ ನಾವು ಹೇಳಲಿಲ್ಲವೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉತ್ತರ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಬಲ್ಲ!'' ಇದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಅಲ್ಲ, ನಿಜ. ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೇನಂತೆ? ''ನೀನು ಗೆಲ್ಲಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ನಾನು ಗೆದ್ದಂತೆಯೇ ಸರಿ'' ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರದ ಅಸ್ತ್ರ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಶಾಸನದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಈ ಮೊದಲು ಬಂದಿದೆ. ಜಾತಿ

ಭೇದದಿಂದ ಹೆಡಮುರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ್ದ 'ಮುಚ್ಚಿದ' (closed) ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಯಂಕರವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅನ್ನವಿಲ್ಲ, ನೀರಿಲ್ಲ, ಊರಿಲ್ಲ, ಮನೆಯಿಲ್ಲ, ಕುಟುಂಬವಿಲ್ಲ, ಬಂಧು ಬಳಗವಿಲ್ಲ. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಧಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಬಹಿಷ್ಕೃತರಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೇನಾದರೂ ನೀಡಿದರೆ, ಅವನಿಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಭೀತಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳನ್ನೂ ವೇದನಿಂದಕರನ್ನೂ ಸದಾ ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿಭಿನ್ನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಪ ದೋಷಗಳು, ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಉಳಿದವು. ಕೆಲವು ಓರೆ ಕೋರೆಗಳೂ ಉಳಿದವು. ಕೆಲವು ಭೌತಿಕವಾದಿ ಪಂಥಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದೊಂದಿಗೂ ಅಸಮರ್ಥನೀಯವಾದ ಅನೇಕ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡವು.

ಆದರೆ ಈ ನ್ಯೂನತೆಗಳೇನಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದುದು. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯರಾದ ನಾವು ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬೇಕು.

ಈ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಬಳಿಕ, ಭಾರತದ ತಾತ್ವಿಕ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗೆ ನಡೆದಿದ್ದಂಥ ''ಮಹಾಯುದ್ಧ''ದ ಒಂದೊಂದೇ ''ಕಾಳಗ''ದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸೋಣ.

9. ಭೌತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ

ಮತಭೇದದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧೀ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳು

ಭೌತಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ವಾದ ವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಗಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಲ್ವತ್ತು-ಐವತ್ತು ಸಾವಿರ ಮುದ್ರಿತ ಪುಟಗಳನ್ನು ಮೀರ ಬಹುದು. ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಕಡೆಯವರೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ವಿತಂಡವಾದಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಓದಿದರೂ ನಮ್ಮ ತಲೆ ತಿರುಗಿದಂತಾಗಬಹುದು! ಇಷ್ಟೊಂದು ವಾದದ ಜಿದ್ದು ಯಾಕೆ ತೋರಿಸಿದರೆನ್ನುವುದೂ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರವಾದ ಹಾಗೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಾದಾಂಶವಾಗಲೀ ಯುಕ್ತಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಲೀ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಆಗಲಾರದು.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದದ ಧುರೀಣರೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕಾಲದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರಾಗಿದ್ದರು. ನಿರೀಶ್ವರವಾದದ ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ, ಲೋಕಾಯತ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದಾರ್ಶನಿರಾಗಿದ್ದರು.[17]

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು ಅನಂತರ (ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ) ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳಾಗಿ ಬದಲಾದರು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಲೋಕಾಯತವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ''ಭೌತಿಕವಾದಿ'' ದರ್ಶನಗಳೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ದೇವರನ್ನು ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ದೈವಿಕ ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದಂಥ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡವು. ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣವೆಂದು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಇದೊಂದು ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯಾಗುವ ಬದಲು ದೊಡ್ಡ ತತ್ವಕೋಶವೇ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲಾರದು.

ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ (ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವತೆ) ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವದ ಆದಿ

ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ವಿಶ್ವದ ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರ. ಎರಡನೆಯದು: ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಉದ್ಭವ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಪ್ರಥಮ ಚಾಲನೆಯ ವಿಚಾರ. ಮೂರನೆಯದು: ವಿಶ್ವಚಕ್ರದ ಚಾಲನೆ ಆರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಿತ್ಯದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶನಗಳ ವಿಚಾರ.

ಒಂದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕುರಿತು ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವು ಏನಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಅತರ್ಕ್ಯ, ಅಚಿಂತ್ಯ ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಈ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವಾದರೆ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆ ಭೌತಿಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನಗಳೂ ಕಣಾದನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಈ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಕಣಾದನ ನಿಲುವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರೂಪದ (homogeneous) ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ಭೇದರಹಿತವಾದ (undifferentiated) ಒಂದು ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಧಾನ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿತ್ತರು. ಲೋಕಾಯತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವಿ, ಜಲ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲ ಘಟಕಗಳು ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಕಣಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಕಣಗಳು (ಪರಮಾಣುಗಳು) ವಿಶ್ವದ ಮೂಲಸ್ಥಿತಿ.[18] ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಣಾದರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ''ಪರಮಾಣು ದರ್ಶನ'' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ತರದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಿದ್ದರು. ಅವರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು. ಹಾಗೆಂದರೆ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಆದ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ, ನಿಯಾಮಕನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತೇ ಮೂಲಭೂತವಿದ್ದು, ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗುಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅವರ ಮೂಲ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೂ ಸ್ವಭಾವವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮತ್ತು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಮತ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ, ಲೋಕಾಯತ ಮತ್ತು ಕಣಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಮಾತ್ರ ಗಂಭೀರವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆದಿದ್ದವು.

ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ನಿಲುವು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಮುಂದೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯು ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಭಾಸ ಅಥವಾ ಭ್ರಮೆ. ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಆರೋಪ; ಎಂದರೆ 'ವಿವರ್ತ'. ಇದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಮತ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೀಲೆಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮನ್ನಣೆ ಇತ್ತೆನ್ನುವುದೇ ಇದರ ಅರ್ಥ.

ಕೆಲವು ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಅಭಿಮತದಂತೆ, ಯಾವುದೋ ಅದೃಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಈ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಥಮ ಚಾಲನೆ' ಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ

'ಅದೃಷ್ಟವಾದ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯೇ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎಂದು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಅವರು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಥಮ ಚಾಲನೆ'ಯ ಬಗೆಗೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು ಸ್ವಭಾವವಾದದ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು.[19]

ಲೋಕಾಯತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸೂತ್ರವೇ ಇದೆ: ''ಸ್ವಭಾವಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಂ ಅಹುಃ'' ಸ್ವಭಾವವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ!

ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಲೀ (ಅಥವಾ ಉತ್ಪತ್ತಿ) ಪ್ರಳಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜಗತ್ತು ಸತತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸತತವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶ್ವ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಲೀಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ಗುಣಗಳು ಸಮತೋಲವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಆ ಸಮತೋಲ ತಪ್ಪಿತು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಇದು ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ''ಪ್ರಸವಧರ್ಮಿಣಿ'' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಾತು ತುಂಬ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸತತವಾಗಿ ಬದಲು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮಜಲು ಮುಟ್ಟಿತ್ತು. ಭೌತಿಕವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಭೀಮಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಣಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸ್ವಭಾವವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪರಮಾಣುಗಳ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರದ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಘಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನುಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತ ನಂತರ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳೂ ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಈಶ್ವರವಾದ

ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿರೋಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾದ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆದದ್ದು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೇ? ಅಥವಾ ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನಾಗಿ (ಸ್ವಯಂಭೂ) ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೇ? ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಥಮ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದರೇ? ಅಥವ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಚಾಲಿತವೇ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳು ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ರಿಯಾಯತಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅವರ ಆಟ ಆರ್ಭಟವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ!

ಏಕೆಂದರೆ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವನ ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಗತಿ ಏನು? ಪೂಜಾರಿಗಳ, ಪುರೋಹಿತರ, ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಅವಸ್ಥೆಯೇನು? ಶೂದ್ರರ ಮೇಲೆ ಮೇಲು ವರ್ಣಗಳ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದೆಂತು? ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಯಾರು ದಕ್ಷಿಣೆ ಕೊಟ್ಟಾರು? ಯಾಕೆ ಕೊಟ್ಟಾರು? ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಖಂಡಿಸಿದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಕ್ಷಮಿಸಬಹುದು. ಅದರಿಂದ ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ಪದಚ್ಯುತಿಗೊಳಿಸಿದರೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೂ ಕ್ಷಮಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನೇರವಾದ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಾದರೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಅಭಿಮತದ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರ ಅಪ್ಪಣೆಯ ಹೊರತು ಒಂದು ಎಲೆಯೂ ಅಲುಗಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ''ತೃಣಮಪಿ ನ ಚಲತಿ ತೇನ ವಿನಾ!'', ''ದೇವರದೇ ಲೀಲೆ, ತೆಂಗಿನಲ್ಲೂ ನೀರಸೆಲೆ!'' ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಆ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ದಯಾಮಯನ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಳೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಬೀಜ ಮೊಳಕೆ ಯೊಡೆದು ಬೆಳೆದು ಹೆಮ್ಮರವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೂ ಬಿಡುತ್ತದೆ, ಹೂವಿಂದ

ಹಣ್ಣಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಶಾಖ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖ, ಕ್ಲೇಶ, ಅನ್ಯಾಯ, ಸಂಕಟ, ಆದಿವ್ಯಾಧಿಗಳೆಲ್ಲ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ, ಸಟೆ, ಕಳವು, ವ್ಯಭಿಚಾರ, ಹಿಂಸೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಶಾಸನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜನನ ಮರಣಗಳ ಚಕ್ರದೊಳಗಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ.

ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಹರಿದು ಚೂರು ಚೂರು ಮಾಡಿದರು. ಪರಮೇಶ್ವರ ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಯಾರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು? ಆತ 'ಸ್ವಯಂಭೂ' ಆದರೆ ಈ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಕೂಡ 'ಸ್ವಯಂಭೂ' ಏಕೆ ಆಗಿರಲಾರದು? ಆತ ಅನಾದಿ ಹಾಗೂ ಅನಂತ ಹೌದಾದರೆ ಈ ವಿಶ್ವವೂ ಯಾಕೆ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಆಗಿರಲಾರದು? ಆತ ಅನುಕಂಪನದಿಂದಲೋ ಲೀಲೆಯ ಸಲುವಾಗಿಯೋ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮೂಲತಃ ನಿರ್ಗುಣನೂ ನಿರ್ವಿಕಾರನೂ ಆದವನಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪದ ಅಥವಾ ಲೀಲೆಯ ಇಚ್ಛೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು? ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿರ್ಹೇತುಕನಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಈ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರತೆಯೂ ಸಹೇತುಕತೆಯೂ ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೂಡಿದವು? ಆತ ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಹೇತು (ಉದ್ದೇಶ) ಮತ್ತು ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬ ಗುಣಗಳು ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಅಂಟಿಸಿದರೆ ಆತ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಏನು?

ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ: ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಯಾವ ಬಂಧನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಮುಕ್ತನೂ ಅಮಿತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದು ಇದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಎಂಬುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಸಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಂಧನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈಶ್ವರನ ಅಮಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಉಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಸವಾಲುಗಳು ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪೇಚಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದವು.

ಕೆಲವು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಂತೂ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂದೆ ಹೋದರು. ಮೊದಲು ದುಃಖವನ್ನೂ ಕ್ಲೇಶವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಗುರಿ

ಮಾಡುವುದು; ಸ್ವಾರ್ಥ, ಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದ ದುರ್ಗುಣಗಳನ್ನೂ ದುಷ್ಟ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಗೋಳಾಡಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು, ಅಥವಾ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ದಂಡಿಸುವುದು. ಇದೆಲ್ಲ ಎಂತಹ ಅನುಕಂಪ? ಎಲ್ಲಿಯ ನ್ಯಾಯ? ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವವನು ಈಶ್ವರನೇ ತಾನೇ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನೇ ಅಪರಾಧಿಯಲ್ಲವೇ? ಪರಮೇಶ್ವರ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ದಯಾಮಯನೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆತ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬದಲಾವಣೆ ಅಹೇತುಕವೋ? ಸಹೇತುಕವೋ?

ಈ ವಾದವಿವಾದದಲ್ಲಿ, ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಅಹೇತುಕವೋ? ಅಲ್ಲ, ಸಹೇತುಕವೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲೂ ಈಶ್ವರನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹೇತು (ಉದ್ದೇಶ) ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಸ್ವಭಾವವಾದದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಅವರು ವಿಶ್ವದ ಸಂಭವ ವಿಕಾಸಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹೇತುವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಅದರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಗುಣದಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ, ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಭಾವದಿಂದ ನಿಯಮಿತವಾಗಿ (determined) ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಿಸರ್ಗವು ನಿರ್ಹೇತುಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸದುದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ, ದುರುದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಳೆ ಸುರಿದಾಗ ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೈರು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ; ಹೊಳೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆರೆ ಬಂದು ಜನರೂ ಜಾನುವಾರುಗಳೂ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳೂ ಮಳೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಗೇಡಿತನ. ಮಳೆ ಸಹೇತುಕ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದೆಂಥ ವಿಚಿತ್ರ ಹೇತು?

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಚುಟುಕಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಕೂಡ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಮಂಡಿಸಿ ಅತ್ತಿತ್ತ ಎಳೆದಾಡಿವೆ. ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಮಾರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯೇಣ ಸುಗಮವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ''ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ'' ಎಂದೊಡನೆ ಅವರ ಕೆಲಸ ಆಗಿಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಮಾರ್ಗ ಅಷ್ಟು ಸುಗಮವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವಾಗ, ''ಹಾಗಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಬೇರೆ ಉತ್ತರ ಏನಿದೆ?'' ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಬಹಳ ಜಟಿಲವಾದ, ಕಠಿಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವುದು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಭಾರತದ ಒಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಚ್ಚಿನಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಭಗೀರಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಳೆದ ಎರಡು ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಅಪಾರ ತ್ಯಾಗವನ್ನೂ ಕಷ್ಟವನ್ನೂ ಸಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೀರುವಂಥ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಭೌತಿಕವಾದದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ. ಇದೇ ಅದರ ಹಿರಿಮೆ. ಇದೇ ಅದರ ಘನಸ್ತಿಕೆ ಮತ್ತು ಗೌರವ.

ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಯಕ್ಷಿಣಿದಂಡ ತಿರುಗಿಸಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ''ಓಂ ತತ್‌ಸತ್'' ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ತತ್' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ-ನಿಜ. ಆದರೆ ನೀರಿನಿಂದ ಮಂಜುಗಡ್ಡೆ ಏಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯಿಂದ ನೀರು ಏಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಈ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರ ಏನೇನೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ''ತತ್ ತ್ವಂ ಅಸಿ'' (ಅದು – ಬ್ರಹ್ಮ – ನೀನೇ ಆಗಿದ್ದೀಯ) ಎಂದು ಜಪಿಸಿದರೂ ಬಂಡಿ ಒಂದಂಗುಲ ಕೂಡ ಮುಂದೆ ಸಾಗಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ''ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ'' (ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ

ಆಗಿದ್ದೇನೆ) ಎಂಬ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರೂ ಸಹ ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿಯದೆ ಒಂದು ಹುಲ್ಲಿನ ಕಡ್ಡಿಯೂ ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಸರಿಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ವರ್ಷಗಟ್ಟಲೆ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಿಗೆ ತಲಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಿಕರು ಗಳಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಣ ಕಣವಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಹೂರಣ ತುಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ತಿಳಿದಿದೆಯೋ, ಎಷ್ಟು ಮನವರಿಕೆ ಆಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ರತೆ ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತರ ದೊರೆತಿಲ್ಲವೋ ಅದರ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಾಗಿ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ಪರಿಶ್ರಮ ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

''ಈಶ್ವರನ ಲೀಲೆ'' ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರವಲ್ಲ. ಇದೇ ಉತ್ತರ, ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಂತೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ಪಂಚಾಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಗೂಢತೆಯ ಸೌಧವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದಂತೆ. ಅದು ಆತ್ಮ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ, ಸೋಮಾರಿತನದ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಜ್ಞಾನರ್ಜನೆಗೆ ಕೊನೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ''ಈಶ್ವರ ಲೀಲೆ''ಯ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ''ದೇವರು ಇಟ್ಟಂತೆ ಇರುವುದು ಧರ್ಮ'' ಎಂಬ ಅದೃಷ್ಟವಾದ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆ, ಮೌಢ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾನವ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆ.

ಯದೃಚ್ಛಾವಾದ

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಎಂಬುದರತ್ತ ಹೊರಳುವ ಮೊದಲು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಈಶ್ವರವಾದವೂ ಅಲ್ಲ ಸ್ವಭಾವವಾದವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವ್ಯರ್ಥ. ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿ (accidental) ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ವಾದವನ್ನು ''ಯದೃಚ್ಛಾವಾದ'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಾದವು ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದವೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವು ಗೊಂದಲಮಯ ವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಭಾವವಾಗಲೀ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯಾಗಲೀ ಇದೆಯೆಂದು ಯದೃಚ್ಛಾವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯದೃಚ್ಛಾವಾದವು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಯಾದರೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿದೆ.

ತರ್ಕನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದರು? ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳತ್ತ ನಾವೀಗ ಹೊರಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು, ಅವರ ಎಲ್ಲ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ''ಈಶ್ವರಾಭಾವತ್ ಸ್ವಭಾವೇನೈವ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಉತ್ತರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ''ಈಶ್ವರ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರಿವರ್ತನೆ'' ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಥವಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೋ, ಅದರ ಬೀಜವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಆ 'ಸ್ವಭಾವ' ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಚಾರ್ಯರೆನಿಸಿದ ಗೌತಮರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತುಂಬ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ''ಸಂಶಯವೇ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ'' ಎಂಬುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ''ಏಕೆ'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಭಾರತದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಲ, ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಪುರಾತನ

ಮಹಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಗೌತಮರ ಸ್ಥಾನ ಬಹಳ ಉನ್ನತವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅವರು ನೈಯ್ಯಾಯಿಕರನ್ನು 'ಹೈತುಕರು' ಎಂದು ಹೀಯಾಳಿಸಿದರು. ಹೈತುಕರೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ತರ್ಕನಿಷ್ಠೆಗೆ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಲು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲದಿದ್ದವರು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ತರ್ಕವು ತೀರ ಭ್ರಾಮಕವಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗದ ತರ್ಕವು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹದು. ಅದನ್ನು ಮಾಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಅರ್ಥ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೆಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕವು ತರ್ಕವೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅವರ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕಲಹ ಹೀಗೆ ಸಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವಭಾವವಾದ

''ಈಶ್ವರಾಭಾವತ್ ಸ್ವಭಾವೇನೈವ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮುಂದೆ ಹಲವಾರು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದ್ದು ನಿಂತವು. ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯ ಮೇಲೆ ಸುರಿದ ಮಳೆಯ ನೀರು ಹರಿದು ಕಡಲನ್ನು ಸೇರುವುದು ಹೇಗೆ? ಸೋಮರಸ ಕುಡಿದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಲಹರಿಯೇರುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಅಕ್ಕಿ ಎಸರು ಬೆಂದು ಅನ್ನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಸೂರ್ಯ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳು ''ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ತಿರುಗುವುದು'' ಏಕೆ? ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಜಡ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ? ''ಜಾತಸ್ಯ ಹಿ ಧ್ರುವೋ ಮೃತ್ಯುಃ'' ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ ವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂತು? ಇಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂದರೆ ಏನೆಂಬ ಖಚಿತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಎತ್ತಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಿದರು.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲಿಯ ತನಕ

ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾನವನಿರುತ್ತಾನೋ ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಈ ಅನ್ವೇಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಾದ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟರು. ಇದೇ ಅವರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು.

ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಪುರಾವೆ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಸ್ವಭಾವವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತ, ಆರ್ಯಭಟರು ಭಾರತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುರಾತನ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿತ್ತು. ನಾಗಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಇತರ ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು (ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೀಳ್ಮಟ್ಟದ ಲೋಹದಿಂದ ಸ್ವರ್ಣವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತು) ಲೋಕಾಯತವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆಯುರ್ವೇದಾಚಾರ್ಯ ವಾಗ್ಭಟ, ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಜೈನ ಮಹಾವೀರಾಚಾರ್ಯರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ತೀರ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಗೂ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಗೂ ಪೋಷಕವಾಗಿದ್ದವು. ವೇದಾಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು.

ಆರ್ಯಭಟರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ಸೂರ್ಯ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹ ಸಮೂಹದ ಚಲನವಲನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು. ಗ್ರಹಣಗಳ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದರು. ರಾಹು-ಕೇತುಗಳು ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರರನ್ನು ನುಂಗುವುದರಿಂದ ಗ್ರಹಣ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಆರ್ಯಭಟರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿರ್ಣಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಆರ್ಯಭಟರಿಗೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಆರ್ಯಭಟರು ಫಲ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿದ್ದರು. ಗ್ರಹನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ, ಯಾವುದೇ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಟಿಸುವುದನ್ನವರು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಇದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ.[20]

ಚರಕರೂ ಸುಶ್ರುತರೂ ವೈದ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸ್ತಿಭಾರವನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಶರೀರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು. ಮನುಷ್ಯ

ದೇಹದ ಎಲ್ಲಾ ಅವಯವಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರು. ಶವಗಳನ್ನು ಸೀಳಿ ನೋಡಿದರು. ವನಸ್ಪತಿ, ರಸಾಯನ ವಸ್ತು, ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಜೀವ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ? ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆಸಿದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಮಾನವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅಮರವಾದ ಹಾಗೂ ಅದೃಶ್ಯವಾದ ಆತ್ಮದ ಸುಳಿವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕಾಣಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅವರು ಶೋಧಿಸಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ ಹೊರತು ವೇದಾಂತದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯಾದಲ್ಲಿ ಅಲ್‌ಬೆರೂನಿ ಎಂಬ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬನಿದ್ದ. ಆತ ಹಲವಾರು ವರ್ಷ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನಾತ ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದ. ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದ. ಅದರೊಂದಿಗೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗಣಿತ, ರಸಾಯನ, ವೈದ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆತನಕ ಆಗಿದ್ದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಆತ ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಕೊನೆಗೆ ಆತ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆದ. ಅದು ಆ ಶತಮಾನದ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನಕೋಶವೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಆಗಲಾರದು. ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆತ ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ.

ಹಾಗೆ ಹೊಗಳುವಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಡೊಂಬರಾಟಗಳನ್ನು ಆಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಆತ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ತಮ್ಮ ಶೋಧನೆಗಳು ವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಿಸಂಗತವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾವು ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಅವರು ಪಾಡುಪಟ್ಟಿದ್ದುದನ್ನು ಅಲ್‌ಬೆರೂನಿ ಹಾಸ್ಯಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ಹಾಗೂ ಇತರ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆಯಿತೆಂಬ ವಿಚಾರ ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮೇಲೆ 'ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಒತ್ತಡ ಎಷ್ಟಿತ್ತೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಭಾವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು?

ಮೊದಲು ಲೋಕಾಯತಿಕರ ವಿಚಾರ ನೋಡೋಣ. ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಸುಲಭವಾದ, ಸರಳವಾದ ಹಾಗೂ ಮಿತವಾದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇದ್ದದ್ದಿದ್ದಂತೆಯೇ ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ:

''ಭೂತಾತ್ಮಕಂ ಜಗತ್ । ಸ್ವಭಾವಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಂ ಆಹುಃ ।
ನ ಪರಮೇಶ್ವರಃ ಅಸ್ತಿ ಕಶ್ಚಿತ್ । ನ ಪುನರ್ಜನ್ಮಃ ನ ಮೋಕ್ಷಃ ।
ಮರಣಂ ಏವ ಮೋಕ್ಷಃ ।''

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಜಗತ್ತಿನ ಭೌತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಯುತಿಕರು ದಾರಿ ತೆರೆದು ಕೊಟ್ಟರು. ''ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು'' ಎಲ್ಲಿಂದ, ಹೇಗೆ, ಏಕೆ ಬಂತು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇನೋ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಸಾದಾ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು, ಸೀದಾ ವ್ಯವಹಾರದವರಾಗಿದ್ದರು. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳ ನವಿರಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಕಿರಿಕಿರಿಗೆ ಅವರು ಕೈಯಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯ, ಬೌದ್ಧ, ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಹಾಗೂ ಇತರ ತರ್ಕ ನಿಷ್ಠ ದರ್ಶನಗಳು ವಹಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಮಂಡನೆ ಮಾಡಿದ ವಾದಕ್ಕೆ ''ಪರಿಣಾಮವಾದ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಗತ ಗುಣಗಳ ಸಮತೋಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ. 'ವಿವರ್ತವಾದ' ಹೇಳುವಂತೆ ಅದೊಂದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಂತಹ ಗುಣಗಳು ಅನಂತರ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ? ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಬರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ?

ವೇದಾಂತಿಗಳ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ನೀಡಿದ ಉತ್ತರಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವರ ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ವಿವರಣೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹೊಸ ಗುಣವು ಹಳೆಯದರೊಳಗೇ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಭಾವೀ ಗುಣದ ಬೀಜ ಭೂತ ಗುಣದೊಳಗೆ ನಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ, ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವೀ ಕಾರ್ಯದ ಬೀಜವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸರಿಸಾಟಿ ಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ''ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಅವರ ಈ (ಸತ್+ಕಾರ್ಯ) ವಾದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ: ಆಕಳು ಹುಲ್ಲು ಮೇಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದೇ ಹುಲ್ಲು ಕೆಚ್ಚಲಿನಿಂದ ಹಾಲಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಹುಲ್ಲು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹಾಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು, ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಲು - ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅನೇಕಾನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಬೀಜ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನದು ಅದರೊಳಗೆ ಬೀಜ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ.

ಗತಿ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನೆ

ಗತಿ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೌದ್ಧರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿತಂಡವಾದ ಹೂಡುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಣ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಆತ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಆತ ದೂರವಿರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ವಿಶ್ವದ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆತ ತನ್ನ ಪ್ರವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ದುಃಖ, ಕಷ್ಟ, ಕ್ಲೇಶಗಳ ನಿವಾರಣೆಯೇ ಬುದ್ಧನ ಮುಂದಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ದುಃಖದ ಮೂಲ ಯಾವುದು? ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಮಾರ್ಗ ಏನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೂ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಉದ್ಭವವೂ ಲಯವೂ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ) ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಯಮ ಹೀಗಿದೆ: ಅಪ್ರತಿಹತವಾದ (ಎಂದರೆ ಎಡೆಬಿಡದ) ಬದಲಾವಣೆ, ಸತತ ಪರಿವರ್ತನೆ ವಿಶ್ವದ ಆದ್ಯ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ್ನೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ (ಅದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಾಗಿರಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರಲಿ) ಸತತವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವರು 'ಅನಿತ್ಯತ್ವ' ಎಂದು ಕರೆದರು.

ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯು ಒಂದೋ "ಇದೆ" ಅಥವಾ "ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಖಂಡತುಂಡವಾಗಿ (ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಲೀ ಸಂಗತಿಯಾಗಲೀ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧ ಬೋಧಿಸಿದ.

ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ತತ್ವವೇತ್ತರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋದರು. ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾಗಿ ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು: ವಿಶಿಷ್ಟ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ, ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕಾರಣಗಳೂ ಬದಲಾದಾಗ, ಇಲ್ಲವಾದಾಗ, ಆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸತೊಂದರ ಉದ್ಭವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ

ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕರು ''ಸಮುದಯ'' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಬದಲಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ''ನಿರೋಧ'' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಸಮುದಯ, ನಿರೋಧಗಳ ಬೆಸುಗೆಯ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರು ''ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದರು. ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಹಾಗೂ ನಿರಂತರವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬೌದ್ಧದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. (The theory of universal change and causation)

ಇದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ತಲಪಿದ್ದ ಮಜಲಿಗೂ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಅಂತರವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲೇ ಆಗಲೀ, ಬೇರೆ ಯಾವ ತತ್ವದರ್ಶನವೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಹತ್ತಿರ ಬಂದಿದ್ದುದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವವಾದ (dialectics) ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಗಲ್ಭವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವಾಗಿತ್ತು; ಬೌದ್ಧರದು ಭೌತಿಕವಾದವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಬಾರದು.

ಆತ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನನ್ನೂ ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ''ಅನಾತ್ಮವಾದಿ'' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು.

ಚೈತನ್ಯದ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬದಲಾದೊಡನೆ ಅದು ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಬುದ್ಧನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಜ್ಯವಿದ್ದದ್ದೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಮಾನ್ಯಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಬುದ್ಧ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ಅನಾದಿ, ಅನಂತ, ಅಮರ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧನ ಮನ್ನಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ

ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ [illegible] ದೊಡ್ಡ ಮಹಾಪಾತಕವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಮಾತು. ಇವೆರಡರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ''ನೇತಿ, ನೇತಿ'' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರೂಪಣೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಒಂದೊಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ''ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ?'' ಎಂದು ಶಿಷ್ಯ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ''ಅಲ್ಲ'' - ನ ಇತಿ - ಎಂದು ಗುರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೊಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಲ್ಲ, ಆತ್ಮ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದೆಲ್ಲ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲೊಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಯಿದೆ. ಅದು ''ಮಿಲಿಂದ ಪನ್ಹ'' (ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ) ಎಂದು ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದೆ.

ಗಾಂಧಾರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಿಲಿಂದ (ಮಿನಾಂಡರ್) ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಇಂಡೋಗ್ರೀಕ್ ರಾಜನಿದ್ದ. ಅವನು ನಾಗಸೇನ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುವನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದ. ಜೀವ, ಆತ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಆ ದೊರೆ ಇಚ್ಛೆಸಿದ. ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರೊಳಗೆ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಾದುವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೇ ಇವರೊಳಗಿನ ಸಂವಾದವೂ ನಡೆಯಿತು.

ರಾಜ ಮಿಲಿಂದನ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ''ನೀನು ಯಾರು?'' ಎಂದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗಸೇನನ ಉತ್ತರ, ''ನಾನು ನಾಗಸೇನ'' ಎಂದು. ಅನಂತರ ಮಿಲಿಂದ, ನಾಗಸೇನನ ಶರೀರದ ಒದ್ಮೊಂದೇ ಅಂಗವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ, ''ಈ ಅವಯವ ನಾಗಸೇನನೇ?'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಾಗಸೇನ, ''ಅಲ್ಲ, -ಅಲ್ಲ'' ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತ ಬಂದ. ಮಿಲಿಂದ ಮುಂದೆ, ''ಹೇ ಭಿಕ್ಷು, ನಿನ್ನ ಅರಿವು, ಬುದ್ಧಿ, ವಿಚಾರ, ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ನಾಗಸೇನನೇ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ. ಅದಕ್ಕೂ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ಉತ್ತರ ''ಅಲ್ಲ'' ಎಂದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಆಗ ರಾಜ ಮಿಲಿಂದ ಕೊಂಚ ಕಾವೇರಿದ. ''ಹಾಗಾದರೆ ನಾಗಸೇನ ಎಂಬಾತ ಯಾರು? ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ನಾಗಸೇನ ಎಂಬಾತನೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ? ನಾಗಸೇನ ಎಂಬುದು ಬರೇ ಒಂದು ಹೆಸರು! ನೀನು ಹೇಳುವುದೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು,

ಬುಡಬುಡಿಕೆ! ನಾಗಸೇನನೇ ಇಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೇ?'' ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಆಗ ನಾಗಸೇನ ಅತ್ಯಂತ ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ: ''ರಾಜಾ, ನೀನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ ಬಂದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಸಮುದಾಯವೇ ನಾನು, ನಾಗಸೇನ!''

ತನ್ನ ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ನಾಗಸೇನ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ನೀಡಿದ. ಅದು ಬಹಳ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿದೆ. ಆತ ಹೇಳಿದ, ''ಒಂದು ರಥವಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸು. ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ರಥವಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಗೋ (ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ) ಜೋಡಿಸಿದರೂ ರಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮುದಾಯವೇ ರಥ!''

ಈ ಉತ್ತರದಿಂದ ಮಿಲಿಂದನಿಗೆ ತುಂಬ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. ''ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹಗಳೂ ನಿವಾರಣೆಯಾದವು. ನಾಗಸೇನ ಮಹಾಶಯ, ನಿನಗೆ ಜಯಜಯಕಾರ!'' ಎಂದು ಆತ ಘೋಷಿಸಿದ. ಈ ಸಂವಾದ ನಡೆದಾಗ ಮಿಲಿಂದನ ಐದು ನೂರು ಯವನ ಸೈನಿಕರು ಹಾಜರಿದ್ದರು. ಅವರೂ ಸಂತುಷ್ಟರಾದರು, ನಾಗಸೇನನಿಗೆ ಜಯಕಾರ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಕಥೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ''ನಾನು ಯಾರು'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮ, ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಉತ್ತರ ನೀಡಿದರೆ, ಬೌದ್ಧರು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗೆ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ನನ್ನ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಸಮುದಾಯ ಎಂದು ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವಿನ ಭೇದ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ.

ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮವು ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವು ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಹುದು.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವನಸ್ಪತಿಗಳು ಚಿಗುರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರದ ಮಣ್ಣು, ಹವಾಮಾನ, ನೀರು ಪೂರೈಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಗಿಡಗಳು ಹೂ ಬಿಡುವುದು, ಫಲ ಕೊಡುವುದು, ಎಲೆಗಳು ಉದುರುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಋತುಮಾನದ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕ್ರಮಾನುಸರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಶಿಶು ಜನನಕ್ಕೆ ಬರುವ ತನಕ ಗರ್ಭದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಹಲವಾರು ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೇ ಶಿಶುವಿನ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟು : ಗತಿ ಸಂಕ್ರಮಣ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ನಡುವೆ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿ, ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದಿಂದ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ಲೋಕಾಯುತ, ಬೌದ್ಧ, ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಮುಂತಾದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಳಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾದದ್ದೇನಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಖಗೋಲಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮತಭೇದಗಳಿವೆ. ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಳಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೊಳಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಾವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದುವು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಳಗೆ ಭೇದಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಭೌತಿಕ ದ್ರವ್ಯದ ಪರಿವರ್ತನೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ

ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಒಳನುಸುಳಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ.

ಅಚೇತನ ಮತ್ತು ಸಚೇತನ

ಈ ತನಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ಜೀವ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದೆವು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಮೇಲೆ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೇನೂ ಕಷ್ಟದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಜೀವ ವಸ್ತು, ಅಚೇತನ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಚೇತನ ವಸ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ? ಇದು ಬಹಳ ಕಠಿಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಚಂಡವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಗೆ ಹರಿದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಒಂದೂವರೆ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ಉತ್ತರ ನೀಡುವುದು ನಮ್ಮ ಪುರಾತನ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಡ! ಆದರೆ ಲೋಕಾಯತ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನೆಂದೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ತೀರ ತೊಡಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕದೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದೃಢವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಲೋಕಾಯತಿಕರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಅರ್ಹರು.

ಲೋಕಾಯತಿಕರ ದೃಢವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗಿತ್ತು: ಆತ್ಮವು (ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯವು) ಶರೀರದಲ್ಲೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮ (ಚೈತನ್ಯ) ಇಲ್ಲದಂತಹ ಶರೀರ (ಎಂದರೆ ಪ್ರೇತ, ಹೆಣ) ಇರುತ್ತದೆ. ಶರೀರ ರಥದ ಹೊರತಾಗಿ ಆತ್ಮ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ''ಭೂತೇಭ್ಯಃ ಚೈತನ್ಯಂ'' ಎಂಬುದು ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಪ್ರಧಾನ ಸೂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದು ತೋಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಲೋಕಾಯತಿಕರು ನೀಡಿದ ಉತ್ತರ ಬಹಳ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತು.

ಅವರ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿತ್ತು: ಮದ್ಯವನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದಕತೆಯ ಗುಣ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣ

ತಯಾರಿಸಿ, ಹುಳಿ ಬರಿಸಿ, ಕುದಿಸಿ, ಭಟ್ಟಿಯಿಳಿಸಿದಾಗ ದೊರೆಯುವ ದ್ರಾವಕವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ಅಮಲು ಏರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯು, ಆತ ಕುಡಿದಾಗ ಉದ್ರೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೂತ ತತ್ವಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಡದೊಳಗೆಯೇ ಜೀವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಈ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವ ಎನ್ನುವುದು ಜೈವರಾಸಾಯನಿಕ (biochemical) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಇಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯ ಮಸುಕು ಮಸುಕಾದ ಸೂಚನೆಯೊಂದು ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಈ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಈ ಉತ್ತರ ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯಿತು, ಹಾಗೂ ಅದನ್ನವರು ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡದೆ ಮಂಡಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮನೋಭಾವನೆಯವಾಗಿದ್ದವು, ಸಂಧಾನವಾದಿಯವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಮೂಲತಃ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವಸ್ತು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಈ ಮೂಲ ನಿಲುವಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಥವಾ ವಿಸಂಗತವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಸಂಧಾನವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು.

ಮೊದಲು ಸಾಂಖ್ಯದ ವಿಚಾರ ನೋಡೋಣ. ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಧಾನ ವಾಸ್ತವತೆ. ಅದು ಪ್ರಸವ ಧರ್ಮಿಣಿಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತು ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆವಿಷ್ಕಾರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ, ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡ ಅದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ.

ಆದರೆ ಅವರೊಂದು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದರು. ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ (ತಿಳಿಯುವಾತ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯುವಂಥಾದ್ದು) ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಜಗತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆತ ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಗಲಿಬಿಲಿಗೊಂಡರು. ಈ ಸಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಹೊರಬರುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೊಂದು ರಾಜಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಅನಂತರ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಕೆಲವು ತಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಜವಿರಬೇಕು.

ಈ ವಾದಕ್ಕೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಆಧಾರಗಳಾದ ''ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ'' ಮತ್ತು ''ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಪುರುಷ' ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಅವೆರಡೂ ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ದ್ವೈತವಾದಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೂಲ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವೇನಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಚೆಗೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವಾದರೋ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಒಂದು ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು. ಆದರ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಿರುವುಮುರುವು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ತಜ್ಞರೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ತುರುಕಿಕೊಂಡರೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಾಧೆ ತಟ್ಟಬಾರದು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳ ಹೊಡೆತದ ಹರಿತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬೇಕು (ಅವರಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಆಗಬೇಕು). ಈ

ದ್ವಿಮುಖ ಉದ್ದೇಶದ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದೊಳಗೆ 'ಪುರುಷ' ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಾಯಿತು, ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿಸಂಗತವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಒಳನುಸುಳಿದವು. ತರ್ಕಶುದ್ಧತೆ ಶಿಥಿಲವಾಯಿತು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಧಾನದ ಗತಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಧಾನಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷೀಯರು ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದಿ ದಾಳಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು, ಅವರು ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೊದಲು 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯದೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ 'ಪುರುಷ' ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಾಣಿ! ಈ ಪುರುಷ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಅಕರ್ತ - ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಈ ಪುರುಷ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾಶ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನೂ ಏನೂ ಮಾಡದೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ 'ಲೀಲೆ'ಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ತೆಪ್ಪಗಿರುವುದೇ ಈ 'ಪುರುಷ'ನ ಲಕ್ಷಣ! ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಸಮರ್ಥಕರೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಪ್ರೇಕ್ಷಕನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸದೆಯೇ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಾಟಕವಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸದೆಯೇ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ನಾಟಕವೆಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೋ, ಆಗ ಈ ಪುರುಷ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತದ 'ಆತ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಜಿಯ ಶಿಶು ಈ 'ಪುರುಷ' ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದೆ ಇರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಂಧಾನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೂ ಇದೆ, ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ (ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬೇಡದ) ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ 'ಪುರುಷ'ವೂ ಇದೆ.

ಈ ಸಂಧಾನದ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತು? ಆದದ್ದು ಇಷ್ಟೇ: ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಬಿರುಸಾದ

ದಾಳಿಯನ್ನೇ ನಡೆಸಿದರು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಜಳ್ಳು 'ಪುರುಷ'ನಿಗಿಂತ ವೇದಾಂತದ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಬದ್ಧವೂ ಪ್ರಭಾವಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದೊತ್ತಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸತ್ವಹೀನಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದೊಳಗೆ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಸಂಧಾನವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೇ, ಆ ದರ್ಶನವು ಮೂಲತಃ ಭೌತಿಕವಾದಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಭೌತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅದು ಬಹಳ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ನೆರವು ನೀಡಿತ್ತೆಂದೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅಪಚಾರವಾದೀತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ತರ್ಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೂ ಕುಶಾಗ್ರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೂ ಮೂಲತಃ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಸಾಂಖ್ಯದ ನಂತರ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದ ವಿಚಾರ ನೋಡೋಣ. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕವಂತೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತರ್ಕನಿಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು, ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಪರಮಾಣುವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು ನಿರ್ಧಾರದ ನಿಲುವು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಚೈತನ್ಯವೂ ಪರಮಾಣು ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಶರೀರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಆದರೆ ಗತಿ ಅಥವಾ ಚಲನೆಯೇ ಪರಮಾಣುಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರು ತಲುಪಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಕಲ್ಪನೆ ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು, ಎಂದರೆ ಪರಮಾಣುಗಳು ಮೂಲತಃ ಸ್ಥಿತಿಶೀಲವೆಂದೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. (ನ್ಯೂಟನ್ನನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.) ಹೀಗೆಂದ ಮೇಲೆ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ''ಮೊದಲನೆಯ ಆಘಾತ'' ಯಾರು ಕೊಟ್ಟರು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲೇ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಜಾರಾಟ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಈ 'ಪ್ರಥಮಾಘಾತ'ವನ್ನು ಒಂದು

ಅದೃಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿತೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಂದರು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಅವರ ಹಿಂಜರಿಕೆ, ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಒಂದೊಂದೇ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತ, ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರ ಏನೇನೋ ಘಟಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲುಪಿತು. (ಅವರೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ, ಕುಂಬಾರ ಮಡಕೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸುವಂತೆ, ನೇಕಾರ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೇಯುವಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ!) ಇಷ್ಟಾದರೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಆದ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕಾಚಾರ್ಯರಾದ ಕಣಾದ ಮತ್ತು ಗೌತಮ ಬೋಧಿಸಿದ್ದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಅನಾದಿ-ಅನಂತತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಅವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನೂ ಆ ದರ್ಶನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕಡೆಯವರೆಗೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರು ಸಹ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಿಪ್ಪರಲಾಗ ಹೊಡೆದರು. ಬೌದ್ಧರು ಆತ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಮುದಾಯದಿಂದಾಗಿ ಆತ್ಮ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಲಯಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಲಯ ಹೊಂದಿದ್ದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂಥ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಅವರು ಮುಂದಿಟ್ಟರು.

ಮಿಲಿಂದ ರಾಜ ಮತ್ತು ನಾಗಸೇನ ಭಿಕ್ಷು ನಡೆಸಿದ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಒಮ್ಮೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಲಿಂದ, ''ಆತ್ಮವು ಒಂದು ಶರೀರದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗಸೇನನ ಉತ್ತರವೇನು? ಆತ ಮೊದಲು ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ದೀಪದ ಬತ್ತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೀಪದ ಬತ್ತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಸೇರಿಸಿದ. ಆ ಬತ್ತಿಯೂ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ ಆತ, ''ಮೊದಲನೆಯ ದೀಪದ ಜ್ಯೋತಿಯು ಎರಡನೆಯ ದೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತೆ?'' ಎಂದು ರಾಜನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ನಾಗಸೇನನೇ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾನೆ: ''ಹೋಯಿತು, ಹಾಗೂ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.'' ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೆ. ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ವಿಚಾರವೂ ಅದೇ

ರೀತಿ: ಮೂಲ ಆತ್ಮ ಒಂದು ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆ ಒಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ – ಎರಡೂ ನಿಜ !

ಇದರಿಂದ ಮಿಲಿಂದನಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರ ಅರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕು. ಅರ್ಥವಾಯಿತೆಂದೇ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಮನವರಿಕೆ ಆಯಿತೋ ಅಥವಾ ಆತ ನಿರುತ್ತರನಾದನೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಂತೂ ನಿರ್ವಿವಾದ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಒಂದು ದರ್ಶನವು ಎಷ್ಟೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದನ್ನು ವಿಪರ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದೊಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಾನಂತರ 400-500 ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನ ಹಾಗೂ ಇತರ ಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಈ ಪಂಥಗಳು ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ದೂರ ಸರಿದುಹೋದವು. ಆದರೆ ಯಾವ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥವಾದರೂ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧ ಮುನಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಷ್ಟು ದೂರ ಬಂಡು ಹೂಡುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಕೈಯಿಕ್ಕುವ ಧೈರ್ಯ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಅನಿತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯ (ವಿಕಾಸದ) ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ತತ್ವ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧರು ಹರಿದು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟರು.

ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥವೂ ಅದರ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿದ್ದ ನಾಗಾರ್ಜುನನೂ ಮೊದಲು 'ಅನಿತ್ಯತ್ವ'ವನ್ನು 'ಕ್ಷಣಿಕತ್ವ'ವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ 'ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣ ಭಂಗುರ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ಜಗತ್ತೇ ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಬರಲಾಯಿತು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಶೂನ್ಯವಾದ' ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಶೂನ್ಯವಾಯಿತು, ಪೊಳ್ಳಾಯಿತು.

ಇದು ಮೂಲ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಿಲುವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯೆಂದರೆ

ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಆರುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ವೇದಾಂತವನ್ನೇ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಲಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ''ಅದ್ವೈತವಾದ'' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡಲಾಯಿತು.

ಬೌದ್ಧರೂ ಜೈನರೂ ಹೆಸರಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿರೀಶ್ವರವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಆದರೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಕ ವರ್ಧಮಾನ ಮಹಾವೀರನೂ ಸ್ವತಃ ದೇವರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಉಭಯ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ದೇವ ದೇವಿಯರನ್ನೂ ಮಂತ್ರ ಮಾಟಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡವು.

ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನ : ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೋ? ಗೂಢ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೋ?

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೀಗ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಾಗಲೀ ಭಾರತದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆರಂಭ ದಿಂದಲೂ ತೀವ್ರವಾದ ತಿಕ್ಕಾಟ ನಡೆದಿದೆ. ಈತನಕ ಯಾವ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೆವೋ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೇ ಬಂದು ತಾಗುತ್ತವೆ.

ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಿಥ್ಯೆ (ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಭ್ರಮೆ) ಇವನ್ನ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಒರೆಗಲ್ಲು ಯಾವುದು? ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ ಯಾವುದು? ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ನಿಜವೋ, ಭೌತಿಕವಾದ ನಿಜವೋ? ಈ ಜಗತ್ತು ಈಶ್ವರನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೇ? ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ಮೂಲತಃ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನ ಯಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಎಪಿಸ್ಟಮಾಲಜಿ' ಅಥವಾ 'ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಇಂಥ ಒಂದು ರೂಢನಾಮವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಮಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನಗಳು ಯಾವುವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳಿಗೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮತಭೇದ ಇದೆ. ಅವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ತಂಡಗಳಾಗಿವೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ವಿಚಾರದಂತೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತಿಮ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಅರಿವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ (ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಸೇರಿ) ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪರಿಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಸಿಂಧುತ್ವ (ನೈಜತೆ)ವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ''ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ'' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳೊಳಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಅಂತಿಮ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬಂಥಾದ್ದು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಕಾಂಟ್ ಹಾಗೂ ಇತರ ಅಜ್ಞೇಯವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಸರ್ವಥಾ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ಹಾಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಜ್ಞಾನವು ('ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ'ವು) ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಒಂದು 'ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ'ಯಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಚಿಂತನೆ, ತಪಶ್ಚರ್ಯೆ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಯೋಗ, ಸಮಾಧಿ, ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಂಥ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನೊಳಗಿನ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು (ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮವು) ವಿಶ್ವದ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ (ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ) ತಾದ್ರೂಪ್ಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅವರು 'ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ' ಎನ್ನುವುದು.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಈ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಲೋಕಾ

ಯತಿಕರೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕೂ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವಾದರೂ ಏನು? ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ.

ಇದು ಸೂತ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಇತರ ವಿಚಾರಗಳಂತೆಯೇ ಇದರಲ್ಲೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಮತ್ತೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಖಂಡಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ ನ ಕಶ್ಚಿತ್ ಆಗಮಃ'', ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ಒರೆಗಲ್ಲು, ಹೊರತು ಯಾವ ವೇದವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಖಡಾಖಂಡಿತ ಮಾತು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬರೇ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳ ಅರಿವು. ಈ ಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಯತಿಕರು, ಶರೀರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರನ್ನು ಪರಿಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದರು: ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಪಶುಗಳು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ (ದೇವತೆಗಳಿಗೆ?) ಸಿಗುವುದಾದರೆ, ಯಜಮಾನನು ತಾನೇ ಯಜ್ಞಪಶುವಾಗಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಾತ ಮುತ್ತಾತರನ್ನು ಯಾಕೆ ಭೇಟಿಯಾಗಬಾರದು? ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಚಾರ್ವಾಕರನ್ನು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಧೂರ್ತರೆಂದೂ ಮೂರ್ಖರೆಂದೂ ಹಳಿದುದಕ್ಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಗೆಹರಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೇನೂ ದಡ್ಡರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರಥಮ ಶ್ರೇಣಿಯ ವಾದವಿವಾದ ಪಟುಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವುಗಳು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದವು ನಿಜ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೊಂದು ಮಹಾ ಸಾಹಸವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂಥ ಕುಶಾಗ್ರಮತಿಗಳೂ ತರ್ಕ ಚತುರರೂ ಧುರೀಣತ್ವ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ

ಹುಳುಕುಗಳನ್ನೂ ಛಿದ್ರಗಳನ್ನೂ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು ಅವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪೇಚಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಯಾವುವು? ಅವರ ಒಂದೆರಡು ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೊಂದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲವೆ? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಏನೇನನ್ನೋ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ?

ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಭ್ರಮೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಮೂಲಕ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಸ್ವಪ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ಹಗ್ಗ ಹಾವಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನ ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವನ್ನು ಬಳಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು, ಅದೇ ಇಂದ್ರಿಯಾನು ಭವವನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ವಿತಂಡವಾದವೇ ಹೊರತು ತರ್ಕಬದ್ಧ ವಾದವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಜಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರು ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ, ಹಲವು ತರದ ಕುಯುಕ್ತಿಯ 'ಪಟ್ಟು'ಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ''ಒಂದು ಗಿಡ ಇದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನು? ಅವನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಬಿಂಬ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಚಿತ್ರಣದ ದಾಖಲೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವಿನ ಹೊರಗೆ ''ಗಿಡ'' ಎಂಬ ಒಂದು ಜಡವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ? (ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರ ಪೈಕಿ ಬರ್ಕ್ಲೀ ಇದೇ ವಾದ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದ.)

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಗಿಡದ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ, ನಿಜ. ಗಿಡಕ್ಕೆ ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಟೊಂಗೆ, ಎಲೆ, ಹೂವು, ಕಾಯಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ

ಹೊರತಾಗಿ ಗಿಡಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಆಂತರಿಕ ಗುಣಗಳೂ ಏಕೆ ಇರಬಾರದು? ಈ ಆಂತರಿಕ ಗುಣಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುವಂಥಾದ್ದು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವಂಥಾದ್ದು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗಿರಬಹುದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದ. ''ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತು'' (The thing for us) ಹಾಗೂ ''ಅದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತು'' (The thing in itself) ಎಂಬ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನೂ ಭೇದವನ್ನೂ ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ. ಎರಡನೆಯದು ಅಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಅದು ನಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಆತ ಸಾರಿದ್ದ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಕೃತಿ, ಭೂತತತ್ವ, ಪರಮಾಣು ಇತ್ಯಾದಿಯೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುತ್ತ ತುಂಡರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಶೇಷವೇನೂ ಉಳಿಯಲಾರದಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿಯುವುದು ಬರೀ ಶೂನ್ಯ. ಹಾಗೆನ್ನುವಾಗ ಪರಮಾಣುವು ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಹೇಗಾದೀತು?

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತೇ ನಿಜವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವವನು (ನಿಜತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡುವವನು) ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? 'ನೋಡುವವನೂ' 'ನೋಡಲ್ಪಡುವುದೂ' (ಕಾಣುವವನೂ ಕಾಣ್ಕೆಯೂ) ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು. ಮೆದುಳಿನ ಸಮೇತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇಡೀ ಶರೀರವೇ ಈ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾದರೆ ಆ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು 'ನೋಡುವುದು' ಯಾರು? ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಜಡ ಶರೀರವಲ್ಲ, ಚೈತನ್ಯ ರೂಪಿಯಾದ ಆತ್ಮ!

ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನು? ''ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ'' ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದೇಕೆ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿ? ಯಾವುದು ತಪ್ಪು? ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಬರಬಲ್ಲರು?

ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಹೋಗಬಹುದಾದರೆ, ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯಂ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ" ಎಂದು ಘೋಷಿಸಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ?

ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ನೂರಾರು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಗೊಂದಲ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ನಿಷ್ಣಾತ ವಕೀಲ, ಸುಳ್ಳು ಕಕ್ಷಿದಾರನ ಪಕ್ಷ ವಹಿಸಿಯೂ ಸತ್ಯದ ಕಕ್ಷಿದಾರನ ಪರವಾಗಿರುವ ವಕೀಲನನ್ನು ಸಾಕೋ ಬೇಕೋ ಎನಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿವಾದಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೂ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ತಾಳಿದರು, ಬಾಳಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂಥ ವೇದಾಂತ ಕೇಸರಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದರು. ಇದು ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಕೌತುಕದ ಕಾರ್ಯ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವಗಳೇ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವರು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು.

ಈ ವಿವರಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬಾತನ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನಾಗಲೀ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಗಲೀ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಮೈ ಸುಡುತ್ತದೆ, ನೀರಿನಿಂದ ಮೈ ಒದ್ದೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಪವಾದವೇ ಇಲ್ಲದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅನುಭವ. ಅದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಃ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಸಾವಿರ ಜನ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದೇ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದ ಸತ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸತ್ಯದ ಆಧಾರವಿದೆ. ಇದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ತಳಹದಿ.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪರೀಕ್ಷಣ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ನಿಕಷ (ಒರೆಗಲ್ಲು)ಗಳಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ, ಅನುಮಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅದನ್ನು "ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಯೇಷ್ಠ" ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವನಿಷ್ಠ ಅನುಮಾನವೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಾಲಿಗೆ ಹೆಪ್ಪು ಹಾಕಿದಾಗ ಅದು ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆನ್ನುವುದು ಅನುಭವ. ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹೆಪ್ಪಿನ (ಹುಳಿಯ) ಮತ್ತು ಹಾಲಿನ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಮೊಸರು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಅನುಭವನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ, ಯೋಗ್ಯವೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಮೊಸರು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?" ಎಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು, "ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕು." ಎಂದು ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉತ್ತರವು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಗೂ (experimentation) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಬಹಳ ಪೋಷಕವಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖ ವಕ್ತಾರ. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಸರಿಸಾಟಿ ಬಹುತೇಕ ಯಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ನಿಲುವು ಹೀಗಿತ್ತು: ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ (ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ) ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಎಲ್ಲ ಮಾನವೀಜ್ಞಾನದ, ವ್ಯವಹಾರದ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಅವನು ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕ್ರಿಯೆಯ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವ, ಮುಂದಿನವುಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ

ವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಪುರಾವೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣ ಬೇರೆ ಇರಲಾರದು. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಒರೆಗಲ್ಲು ಎಂಬುದು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಇದು ಬಹಳ ಪ್ರಗಲ್ಭ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ.[21]

ಅಕಲಂಕ ಒಬ್ಬ ಜೈನ ದರ್ಶನಕಾರ. ಆತನ ವಾದ ಬಹಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಅರಿವಿನಂತೆಯೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾವೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಕಲಂಕನ ಈ ವಾದಸರಣಿಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಿದರು? ಅವರ ಉತ್ತರ ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ವಿಚಾರ ನೋಡೋಣ.

ಮೊದಲನೆಯ ಉತ್ತರ: ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜ. (ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.) ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತೆಯು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಅವರೂ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವರು ವಿತಂಡವಾದ, ಹೈತುಕ, ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕಿ ಎಂದೆಲ್ಲ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರು. ಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. (ಆದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೆಂದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ), ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ. ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನ. ಅದರ ಹೊರತು ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವಂತೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲ ಬರೇ ಮಾಯೆ!

ಭೌತಿಕವಾದಿಯಾದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಸೊಪ್ಪು ಹಾಕುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡದ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅರಿವು ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ವಾದ ಹೀಗಿತ್ತು: ಮನುಷ್ಯನ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಪರಮ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ' ಎನ್ನಲಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯೊಂದು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರು, ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು, ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕಾರರ ದಾಳಿಯಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಯವಾಗಿತ್ತು.

ಇವರೆಲ್ಲರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾನಾಂಶವಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂತಿರಬೇಕು. ಭೌತಿಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದ ಇತ್ಯರ್ಥ ಮಾಡಲು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಯೋಗ ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು.

ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಂಬೋಣವೇನೆಂದರೆ, ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಅಲೌಕಿಕ ಋಷಿಗಳಿಗೂ ಮುನಿಗಳಿಗೂ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದೊರಕಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಅನುಭವವು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಆಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೋ, ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಇತರರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪ ಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

''ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅನುಭವದ ಆಧಾರ ಇರುತ್ತದೋ ಅದುವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆನ್ನುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆಧಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.[22]

ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂದೆ ಹೋದರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಭ್ರಮೆ. ''ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಯೋಗದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದರ ಪತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ,'' ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಮೀಮಾಂಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತ ಮತ್ತು ವಕ್ತಾರ. ಆತ, ''ನ ಲೋಕ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಯೋಗಿನಾಂ ಅಸ್ತಿ'' ಎಂದು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರಿದ. ಎಂದರೆ ಲೋಕದ ಜನರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಲೋಕಾಯತಿಕರು ತಮ್ಮ ರೂಢಿಯಂತೆ, ''ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯೂ ಜನರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಣ್ಣೆರಚುವ ಉಪಾಯಗಳು'' ಎಂದು ಜಾಹೀರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದುದು ಅವರ ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ವಾದವೊಂದೇ: ''ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ವೇದಾಂತವೇ ಘೋಷಿಸಿದೆ. ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದುದರಿಂದ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ (ಅಥವಾ ಶಬ್ದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ) ವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲೇಬೇಕು.'' ಸ್ವತಃ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೂ ಇದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನ ಯಾವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊನೆಗೂ ಎರಡೇ ಉತ್ತರಗಳು ಲಭಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ''ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ'' ಮತ್ತೊಂದು, ''ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ''. ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವೇದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿ ಬೈಬಲಿಗೂ ಕುರಾನಿಗೂ ಇತರ ಯಾವುದೇ 'ದೈವ ಪ್ರೇರಿತ' ಅಥವ 'ದೈವ ಪ್ರಣೀತ' ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಹಿತೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರೀಕ್ಷೆಯ, ವ್ಯವಹಾರದ, ಕೃತಿಯ ಮಾರ್ಗವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆಯ ಮಾರ್ಗ.

ಮೊದಲನೆಯದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆಯ ಮತ್ತು ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಾಧನ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ ಒಣ ಒರಟು ವಿತಂಡವಾದವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ, ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಮೋಡಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚಾವಿಷಯ, ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮಾನವನ ಒಳಿತಿಗೆ, ಪ್ರಗತಿಗೆ, ಉನ್ನತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಗೂ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ? ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ, ದೈವವಾದಕ್ಕೆ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಸುವುದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ, ''ದೇವರಿಟ್ಟಂತೆ ಇರುವುದು'' ಎಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ? ಎಂಬ ಜೀವಾಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಎಂಬ ಎರಡು ತಂಡಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ರಸಹ್ಯವೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

10. ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಹಾಗೂ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದದ ಪರಂಪರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವವೇತ್ತರು ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಕೆಲವು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅವರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೇನು, ನ್ಯೂನತೆಗಳೇನು, ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರೊಳಗೆ ಬಹುತೇಕ ಒಮ್ಮತವಿರಬಹುದಾದರೂ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಇರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನ್ಯೂನತೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇತರ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಖಂಡನೆಯನ್ನೂ ಅವಹೇಳನವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ದರ್ಶನ, ಚಾರ್ವಾಕ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಯತ. ಈ ದರ್ಶನದ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ (ಲೋಕೇಷು ಆಯತಃ) ಇದು ಜನರೊಳಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪರಿಷ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಅಸಮರ್ಪಕ ಅಂಶಗಳೆಷ್ಟೋ ಇವೆ. ಆದರೂ ಲೋಕಾಯತವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕಿನಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಬುವಾಬಾಜಿ' (ಗುರು, ಮಹಂತ, ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಬಿದ್ದು 'ಉಧೋ ಉಧೋ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ)ಯನ್ನು ಅದು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಪುರೋಹಿತರು, ದಾನಸತ್ಪಾತ್ರರು, ದಕ್ಷಿಣೆಗೆ ಅರ್ಹರು, ವೇದಗಳ ದ್ರಷ್ಟಾರರು ಎಂದು ಮೆರೆದಾಡುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು, ಡಾಂಭಿಕರು, ಪೌರುಷಹೀನರು, ಮೈಗಳ್ಳರು, ಮೋಸಗಾರರು, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು, ಅಸತ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ಲೋಕಾಯತಿಕರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇರೆ ಯಾವ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಈ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ (ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ) ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಂದಿನ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು, ಚಾರ್ವಾಕರು, ಆ ಕಾಲದ 'ಉಗ್ರಗಾಮಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ' ಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. "ತತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಯಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕಂತಹ ವಿಶೇಷ ಗುಣ. ಅದು ಲೋಕಾಯತಿಕರಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಲೋಕಾಯತವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಧಾನ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಇತ್ತು. ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಹಿಸಿದರೂ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಲುವು ತಳೆದರೂ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿಯೂ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ, ಬಡಬಗ್ಗರ, ದೀನದಲಿತರ ಪಕ್ಷ ವಹಿಸುವವರು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಡುವವರು ವಿರಳ. ಲೋಕಾಯತಿಕರಾದರೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕಾಳಜಿ ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಈ ದೇಶದ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಪಂಕ್ತಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತತ್ವದರ್ಶನವಾಗಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿತ್ತು. (ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಆ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾದ 'ಜ್ಯೋತಿಬಾ ಫುಲೆ' ಆಗುತ್ತಿದ್ದರು!) ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವರಿಂದ

ನಡೆಯಿತೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ರುಜುವಾತೆಲ್ಲೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಳಕಳಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇವೆ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರು (ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ, ಮೀಮಾಂಸಕರು) ನಮ್ಮ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೊಂದು ಮೋಜಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದಗಳ ಕರ್ಮಾಂಶ ಸಮರ್ಥಕರಾಗಿದ್ದರು, ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಕಡು ಹಗೆಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವಿನ ಚಮತ್ಕಾರ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು?

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಭೋಕ್ತಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ಯಜ್ಞ ವಿಧಿ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ 'ಏಕ ಈಶ್ವರ'ನ ಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನೂ ತಲೆದೋರಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮ' ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಯಜ್ಞವಿಧಿಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿದ್ದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಬರಬರುತ್ತ, ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆದಾಗ, ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರದ ಸವ್ಯಾಪಸವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕಾನೇಕ ನಿಗೂಢವಾದ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಗಳ ಬೆಟ್ಟವೇ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಈ ಯಜ್ಞ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೇನೇ ಸಂತತಿ, ಸಂಪತ್ತಿ, ಪಶು ಫಲಾದಿ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಯಜ್ಞವಿಧಿಗಳ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಯಜ್ಞದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದು. ಅದೇ ಯಜಮಾನನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಈಡೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ, ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಅಥವಾ ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮನವೊಲಿಸಿ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಬೇಡಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ಆತನ ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಕೈ ನೀಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಜ್ಞಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಯಜ್ಞಫಲಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಈಶ್ವರೀ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಿಧಿಗಳಂತೆ ಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಫಲ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಯಜ್ಞಕರ್ಮದ 'ಜಾದು' (magic) ಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನೂ ಹೋಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರ, ವಿಧಿವತ್ತಾದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ತಂತ್ರಕ್ರಿಯೆ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ

ನಿಗೂಢವಾದೊಂದು ಪರಮೋಚ್ಚ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿನ್ನೂ ಬಲವಾಗಿತ್ತು.

ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲ ಬಂತು. ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿತು. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಹೊಸ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ಹೊಸ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ತಲೆದೋರಿದವು. ರೂಢಿಯಿಲ್ಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ರೀತಿ ನೀತಿ ನಡವಳಿಕೆಗಳೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾದವು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಇಷ್ಟೇ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನದೊಂದಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಲುವಾಗಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತು ತಪಶ್ಚರ್ಯದ ಮಹತ್ವ ಬೆಳೆಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ದೇವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ (ಅವರು ತಾನೆ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವರು?) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕಡಮೆಯಾಗಿ, ಕೊನೆಗವರು ನಗಣ್ಯರಾಗಿ, ಏಕಮಾತ್ರ ಪರಮೇಶ್ವರ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದು ಸರ್ವೇಶ್ವರನಾದ.

ಈ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಪ್ರವಾಹದ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಬಹಳ ಆಗ್ರಹವಂತರಾಗಿದ್ದರು. ಯಜ್ಞ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಈಶ್ವರೋಪಾಸನೆ ಏನಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಂದಿಗೆ ತದ್ರೂಪತೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ತಪಶ್ಚರ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು.

ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಆಚರಣೆಯ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಈಗ ''ಹಳೆಯ ಸನಾತನಿ''ಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇನ್ನೂ ಭದ್ರವಾಗಿದ್ದವು, ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದವು. ಅವರು ನಯವಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಕೇವಲ ತರ್ಕಗಳಿಂದಾಗಲೀ ಮೂಲೆಗೆ ಸೇರಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೇಶ್ವರವಾದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಲುವಾಗಿ ತಪಶ್ಚರ್ಯೆ ನಡೆಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಋಷಿ ಮುನಿಗಳಿಗಾಗಲಿ ಶರಣಾಗತರಾಗಲು ಅವರು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ 'ತಿರೋಗಾಮಿ' ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿಯೂ ಅವರು ಒಂದು 'ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ'ವನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದರು. ಅದೇ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ – ಕರ್ಮಕಾಂಡದ

ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಮತ್ತು ಆಗ್ರಹಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ''ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾ'' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ 3ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಓದುಗರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು? ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಂಡವಾದ. ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಫಲ ಸಿಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಈಶ್ವರನ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ಈಶ್ವರ, ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸುಳ್ಳು. ಚಿಂತನೆಯಿಂದ, ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಯಿಂದ, ಯೋಗಸಾಧನೆಯಿಂದ, ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸಮಾಧಿಯಿಂದ, ತದ್ರೂಪತೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಅಪ್ಪಟ ಡಂಭಾಚಾರ. ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಅದರ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಅಭೀಷ್ಟ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಮತವೇ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪುರಸ್ಕರ್ತರ ನಡುವಿನ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ತನಕ ನಡೆಯಿತು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈಶ್ವರವಾದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ, ಪೂಜೆ, ಆರಾಧನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವು, ಜೀರ್ಣ ಹೊಂದಿದ್ದ ಒಂದು ಹಳೆಯ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಈಶ್ವರಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ ಹೇಗೆ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನಲ್ಲ. ಎರಡು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿತ್ತು ಅಂದು.

ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿ ನೆರವೇರಿತು. (ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಇಂಥ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ.) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಬಹಳ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರು. ನಿರೀಶ್ವರವಾದದ ಹಾಗೂ ಅನುಭವಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮೀಮಾಂಸದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಲ್ಲೊಬ್ಬನಾದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟ ಭಾರತೀಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಸಂಭಾವನೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಈಶ್ವರವಾದವನ್ನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಾದವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಂತಹ ಹಳಸಿದ ಹಳೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನದ ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನೂ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ, ಭೌತಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಆ ದರ್ಶನದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು (ಅನಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆದರೂ) ಬಹಳ ನೆರವಾದರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನ ಬಹಳ ಪುರಾತನವಾದುದು. ಅದು ಪೂರ್ವ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ್ದು, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಳೆಯದು. ಅದರ ಉಗಮದ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಹರಪ್ಪಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾಲದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಆರ್ಯರ ಬಣಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ಅನೇಕ ಬಣಗಳ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಆ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಬಣಗಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ''ಪ್ರಸವಧರ್ಮಿಣಿ'' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನೂ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಧಾರಣೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಸಂಭೋಗದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಜನರಲ್ಲಿತ್ತು. (ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಈ ಲೇಖಕನ ಅನಿಸಿಕೆ.)

ಆದರೆ ಆರ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ''ಪುರುಷ'' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಹಾಗೆ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ''ಪುರುಷ''ನಿಗೆ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿತು. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದ ''ಪುರುಷ'' ಪೌರುಷಹೀನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಯತ್ನವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿ (ಸ್ತ್ರೀ)ಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ಪ್ರಕೃತಿಯ

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪ್ರಭಾವಪೂರ್ಣ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸತ್ವಹೀನ ಕ್ರಿಯಾಶೂನ್ಯ ಪ್ರಭಾವರಹಿತ ಪುರುಷನ ಸಮಾಂತರ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಆಗಿರುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ''ಪ್ರಕೃತಿ'' ಎಂದರೆ ನಿಸರ್ಗ, ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು. ಇದೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಿಷಯ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದೆಳೆದು ವೇದಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಯತ್ನ ವ್ಯರ್ಥ. ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ಈ ದರ್ಶನವು ಏಕೋ ಏನೋ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕಳೆಗುಂದಿತು. (ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು.) ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕುಂಠಿತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕೃತಿವಾದದಿಂದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ದೊರೆಯಿತು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಆಧಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯದಾರ್ಶನಿಕರು ನೆರವೇರಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಂಖ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಇನ್ನು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ವಿಚಾರ ನೋಡೋಣ. ಇವರು ಪ್ರಮಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಅವರ ಪರಮಾಣುವಾದ ಹಾಗೂ ಅನುಭವಜನ್ಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಾಣುವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಭವಜನ್ಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ. ಅವರ ಬೇರು ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ತತ್ವವಿವೇಚಕರಾಗಿದ್ದರು. ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಕಾಸವೇ ಅವರ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದೇನೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಡೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಣಾದ ಮತ್ತು ಗೌತಮ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಲೇಬೇಕು.

ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಕೊಡುಗೆ ಎಷ್ಟು ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ, ಅಷ್ಟೇ ಅವರ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಮಾನದ ಅಧಃಪತನವೂ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೆ ''ಪ್ರಥಮ

ಚಾಲನೆ'' ನೀಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲೂ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲೂ ಆರಂಭವಾದ ಅವರ ಹಿಂಜರಿಕೆಯು ಕೊನೆಗೆ ಈಶ್ವರವಾದಕ್ಕೆ ಶರಣುಹೋಗುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಲುಪಿತು. ಸುದೈವಕ್ಕೆ ಅವರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಪರಮಾಣುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರು ಹಾಗೂ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅವರ ಆದಿ ಗುರು ಕಣಾದನ ಭೂತವೇ ಅವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತೇನೊ!

ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾಗಿಯೂ ಹರಡಿದ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಾವೀಗ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿಯೂ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಜ್ವಲ್ಯಮಾನವಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ದೀನದಲಿತರ ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಯಂತೆ, ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ದುಃಖ. ಬುದ್ಧನ ಮುಂದಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ದುಃಖ ಏಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ? ಹಾಗೂ ಅದು ಕೊನೆಗಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಹುಟ್ಟು, ಜೀವನ, ಮರಣ (ಆರಂಭ, ವಿಕಾಸ, ಲಯ) ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ದುಃಖವನ್ನೇ ಕಂಡ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ''ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ'' ತತ್ವವನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅದರ ಆರಂಭ, ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಲಯ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮಾಜ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ.

ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಜಲ, ಅಗ್ನಿ, ಪೃಥ್ವಿ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಆಯಿತೆಂದು ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ದುಃಖದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಮುಂದಿಟ್ಟನೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ದಂತಕಥೆ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ತರುಣ ರಾಜಪುತ್ರ ಗೌತಮನು ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಒಬ್ಬಾಕೆ ಅಂಗವಿಕಲೆ ವೃದ್ಧೆ ಕಂಡಳು. ಅನಂತರ ಒಂದು ಪ್ರೇತಯಾತ್ರೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಇಂಥ ಕೆಲವು ದುಃಖಕರ ದೃಶ್ಯಗಳು ಅವನಿಗಿದಿರಾದವು. ಇದರಿಂದ ಉದ್ವೇಗಗೊಂಡ ರಾಜಕುಮಾರ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಡದಿಯನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ಮಾನವನ ಶೋಕ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ.

ಈ ಕಥೆಯ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವು ಈ ಕಥೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ಗಿಡದಿಂದ ಸೇಬುಹಣ್ಣು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವುದನ್ನು ಕಂಡು ನ್ಯೂಟನ್ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಯೂ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ವಿವೇಚಿಸಿದ. ಈ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮೋಹ, ಆಸಕ್ತಿ, ಸ್ವಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಆತ ಉಪದೇಶಿಸಿದ, ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಉಪದೇಶ ನೀಡಿದವ ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಅಲ್ಲ; ಅಂಥ ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಪುರುಷನೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಮಾಯಾಮಯ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ತಾದ್ರೂಪ್ಯ ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಪರಮಸತ್ಯವನ್ನೂ ನಿತ್ಯ ಆನಂದವನ್ನೂ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂದು ವೇದಾಂತವೂ ಬೋಧಿಸಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಮಹರ್ಷಿಗಳೂ ಮಹಾಮುನಿಗಳೂ ಅಂತಹ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದುಂಟು.

ಹಾಗಾದರೆ ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನು? ವೇದ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಬುದ್ಧ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ್ದೇಕೆ? ಅವನ ಬೋಧನೆಗೆ ದೀನದಲಿತರಿಂದ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಬೆಂಬಲ ದೊರಕಲು ಕಾರಣವೇನು? ವೇದಾಂತ ಹಾಗೂ ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತಲೂ

ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನೇಕೆ ವಿರೋಧಿಸಿದರು? ಇವೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಇಂತಹ ಗಹನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಲಾರದು.

ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳ, ಸೊತ್ತುಸ್ವಾಮ್ಯಗಳ ಉಗಮ ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಯಿತು? ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುಃಖ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೌತಿಕವಾದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳು ನೀಡಿದವು. ಸ್ವತಃ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನೇ ತನ್ನ ಅನೇಕ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಗಣದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರೂ ದುಡಿದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಸೊತ್ತೇನನ್ನೂ ಹೊಂದಿರದ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಸಂಘಜೀವನ ನಡೆಸುವ ಭಿಕ್ಷು ಸಂಘಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ.) ಆದರೆ ಅನಂತರ ರಾಜರು ತಮ್ಮ ಧನವನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಡುವುದರ ಬದಲು ಸ್ವಂತಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಧನಾರ್ಜನೆ ಹಾಗೂ ವಿನಿಯೋಗದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಳವು, ಹಿಂಸೆ, ವಂಚನೆ, ಮೋಸ, ಸುಳ್ಳು, ಲೋಭ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವು. ಕೆಲವರ ಐಶ್ವರ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಬಹುಜನರ ಬಡತನ ಬೆಳೆಯಿತು. ಬುದ್ಧನ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂದೂ ಬುದ್ಧ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧ ನೇಪಾಳದ ಸಮೀಪದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪ್ರದೇಶದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಗಣರಾಜ್ಯದ ರಾಜಪುತ್ರನಾಗಿದ್ದ. (ಗಣರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಕಬಳಿಸಲು ಆಕ್ರಮಣಕಾರೀ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಅದಾಗಿತ್ತು.) ಬುದ್ಧನ ಹಾಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಲನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಬುದ್ಧ, ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನೂ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನೇ

ಮುಡಿಪಾಗಿಟ್ಟು ದುಡಿದ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪಾಡುಪಟ್ಟರು. ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಚಾರದೊಂದಿಗೆ, ಗಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತಹ (ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತನ್ನು ಒಳಬಿಡದ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರವಿರುವ) ಭಿಕ್ಷು ಸಂಘಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ. ಈ ಸಂಘಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದವು, ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು.

ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೂದ್ರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಪಂಗಡಗಳ ಜನರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರು. ಬುದ್ಧನ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶಿಷ್ಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದ. ಬೌದ್ಧ ಸಂಘದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯರು (ಭಿಕ್ಷುಗಳು) ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸೊತ್ತನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿತ್ತು. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣದಿದ್ದರೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ 'ಹಿಂದೂ' ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದ ಕೋಲಾಹಲವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[23] (ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನಿಗೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದೊಳಗಿನ ಗುಲಾಮರ ಬೆಂಬಲ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಆತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಸ್ವಂತದ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯೂ ತತ್ವದರ್ಶನವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯವೂ ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಪರವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿತ್ತು.)

ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಬುದ್ಧನು ವೈದಿಕ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನೂ ಯಾಕೆ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು, ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಗೆ ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಪೀಡಿತ ಜನರಿಂದ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಅನುಕೂಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಯಾಕೆ ದೊರೆಯಿತೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಹಿಂದೂಧರ್ಮ'ದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬದ್ಧ ಕಂಕಣರಾಗಿದ್ದವರು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಯಾಕೆ ವಿರೋಧಿಸಿದರೆಂದೂ ತಿಳಿದೀತು. ಮೇಲಿನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರಗಳು ದೊರೆಯಲಾರವು.

ಬುದ್ಧನ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರವರ್ತನೆಯನ್ನೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ

ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆವು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ ದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಲೋಪದೋಷಗಳಿದ್ದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಲೋಪದೋಷಗಳು ಕೂಡ ಐತಿಹಾಸಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ವಿಷಯದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ ಆದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮದಂತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಹುಟ್ಟಿತು. ಅದೇ ನಿಯಮದಂತೆ, ದುಃಖಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೊನೆಯೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇದು ಬುದ್ಧನ ಖಚಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ ತಲೆದೋರಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಯಿತೆಂಬ ಬುದ್ಧನ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪಾಗಿತ್ತು. ದುಡಿಮೆಗಾರರು ಕಷ್ಟದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾಚಾರಿಗಳ ಕೈಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಸಂಪತ್ತು ಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಂಪತ್ತು ಯಾರ ಕೈಗಳನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳೂ ಹಿಂಸಾಚಾರಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತು ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಉದ್ಭವ ಆದುದಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಒಡೆತನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿವರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಬೇಕಾದರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಚಂಡವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 19ನೇ ಮತ್ತು 20ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು ಹಾಗೆ ಪ್ರಚಂಡವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡುವಂತಹ ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನದು. ಆಗ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳಿನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬೆಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮತೆಯು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ನಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಆಗ್ರಹ ನಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಸಮಾನತೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಿನ್ನೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ನೆನಹುಗಳೂ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದವು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿತ್ತು.

ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಗಂಗಾನದಿ ಹರಿಯುವ ಸಮತಲ (ಬಯಲು) ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಹಳಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿತ್ತು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ, ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತು ಸ್ವಾಮ್ಯ, ಅಸಮತೆ, ಶೋಷಣೆ, ಮರ್ದನಗಳ 'ಪ್ರಗತಿ' ಸಾಕಷ್ಟು ಆಗಿತ್ತು. ಒಡತನ ಮತ್ತು ಒಡೆತನಗಳ ನಡುವಿನ ವಿದ್ವೇಷಗಳು ಕ್ಲೇಶಕಾರಕ ಹಾಗೂ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದವು. ನಂದರ ರಾಜ್ಯ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ಹೊಸ ರಾಜರು (ಬಿಂಬಿಸಾರ, ಅಜಾತಶತ್ರು) ಮಗಧದಲ್ಲೂ ಕೋಸಲದಲ್ಲೂ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಶಾಕ್ಯ ಗಣರಾಜ್ಯದ ರಾಜಪುತ್ರನಾಗಿದ್ದ. ಕೋಸಲದ ಬಿಂಬಿಸಾರ ಶಾಕ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿ ಅವರನ್ನು ಕಗ್ಗೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ

ಬುದ್ಧನ ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ (ಶಾಕ್ಯಗಣ) ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ, ವೇದಾಂತ, ಆತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ವೇದಗಳ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ, ಅವುಗಳ ದೈವಿಕ ನಿಗೂಢತೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಭಯದ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೂ ತಲೆದೋರಿರಲಿಲ್ಲ. ವೇದದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವು ತಳೆದರೆ ಇಹದಲ್ಲೂ ಪರದಲ್ಲೂ ಭಯಂಕರ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗ ಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಅತ್ಯಂತ ಭಾವನಾ ಪ್ರಧಾನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಮನದ ಇಂಗಿತಗಳನ್ನು ನೂರಾರು ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಚನ ಮಾಡಿ ಜನತೆಗೆ ನೀಡಿದ.

ಬುದ್ಧನ ಸಂದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆಗಿರುವ ಮಾರ್ಗದ ಬೋಧನೆ. ಅದೇ ''ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ''. ಆತನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ತತ್ವದರ್ಶನವೆಂದರೆ, ಆತನ ಮುಂದಿದ್ದ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆತ ನೀಡಿದ್ದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದ ನಿವಾರಣೋಪಾಯಗಳ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಪ್ರವಚನಗಳಿಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಿತ್ತು.

ಬುದ್ಧನ ತತ್ವೋಪದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ತತ್ವದರ್ಶನಗಳು, ಅವರ ಧರ್ಮ, ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಈಶ್ವರನ ಹಾಗೂ ಅಮರವಾದ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ತೀರ ಅಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ತತ್ವದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆ ಆಗಲಾರದು. ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು.

ಎರಡನೆಯದು, ದುಃಖದ ಮೂಲ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಹಿಂಸೆ, ಮೋಹ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿ; ಇವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ನೈತಿಕ ಅಧಃಪತನ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜಯಿಸಬೇಕು, ತೊರೆಯಬೇಕು.

ಮೂರನೆಯದು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ಜಾತಿಭೇದಕ್ಕೂ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳಿಗೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಕೂಡ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇಲ್ಲದಂಥ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕು.

ನಾಲ್ಕನೆಯದು, ನಿಜವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಿಜವಾದ ನಿಶ್ಚಯ, ನಿಜವಾದ ಮಾತು, ನಿಜವಾದ ಕೃತಿ, ನಿಜವಾದ ಬದುಕು, ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ, ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರ, ನಿಜವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ದುಃಖದ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿವಾರಣೆ ಆದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನಿರ್ವಾಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಉತ್ಕ್ರಮಣವಾದ ನಂತರ ಲಭಿಸುವಂಥ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ, ಜೀವಿಸಿರುವಾಗಲೇ, ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಇಹದಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡತಕ್ಕ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾಗಬಹುದು.

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಕೇವಲ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಚಾರಕನಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಗೆ ಇಳಿಸುವ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿದ್ದ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಂದು ಬಲಿಷ್ಠ ಸಂಘ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಘಟಕನಾಗಿದ್ದ. ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೆ ಭದ್ರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಪಕ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪಕ್ವವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಜಾತಿಭೇದ ರಹಿತವಾದ, ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾದ, ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯೇ ಜೀವಾಳವಾಗಿರುವ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ. ಆ ಸಂಘಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಬುದ್ಧ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಕನಸಿನ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ಆತನ ಕನಸು ನನಸಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಆತನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜ ವ್ಯನಸ್ಥೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಧ್ಯೇಯವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜ ಆತನ ಇಂಗಿತದಂತೆ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಲಿಲ್ಲ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆತ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸಂಘಗಳೇ ಬಹಳ ಕಾಲ ಆತನ ಆದರ್ಶದಂತೆ ಬಾಳಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆತನ ಮಹೋನ್ನತವಾದ ಹಾಗೂ ತ್ಯಾಗಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೊನೆಗೂ ಅಪಜಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನರಮ್ಯವಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಮಾನತಾವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು (ಭೇದಾಧಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದೊಳ ಗೊಂದು ಸಾಮ್ಯವಾದಿ ದ್ವೀಪದಂಥ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು) ನಿರ್ಮಿಸಲು ಬಯಸಿದ್ದ ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧನ ಯತ್ನವೂ ಕೂಡ ಇಡೀ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಬದಲಿಸುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ರಾಬರ್ಟ್ ಓವನ್ ಒಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ. ಕೆಲವು ದಿನ ನಡೆದು ಅದು ಅಳಿದು ಹೋಯಿತು.) ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಸಂಘವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆ ಅದರ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಉತ್ತೇಜನ ಹೊಂದಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ, ಹಾಗೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಬುದ್ಧ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಎಂದೂ ಎಲ್ಲೂ ಆದದ್ದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವರ್ಗಕಲಹವನ್ನು

ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಹೊಸ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ವರ್ಗಕಲಹದ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ವರ್ಗಕಲಹವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಹಾಗೂ ಹೊಸತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕು, ಅನುಕೂಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಬಲಗೊಳಿಸಬೇಕು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಇದೊಂದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತು ಸ್ವಾಮ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ನೆಲೆಸಿಂತಿದ್ದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡಲಿನ ನಡುವೆ ಬುದ್ಧನ ಆದರ್ಶ ಸಂಘಗಳು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ದ್ವೀಪಗಳಂತಿದ್ದವು. ಆ ದ್ವೀಪಗಳಿಂದ ಸಮಗ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದರ ಬದಲು, ಆ ದ್ವೀಪಗಳನ್ನೇ ಆ ಕಡಲು ನುಂಗಿಬಿಟ್ಟಿತು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನೂ ಸೌಖ್ಯವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಮುನ್ನೂರು ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಿರಿವಂತರ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಟರ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯಿತು. ಉಳ್ಳವರ ಮತ್ತು ಆಳುವವರ ಸ್ವೀಕೃತ ಧರ್ಮವಾಯಿತು. ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಬೋಧನೆಗಳು ಬರೇ ತೊಗಟೆಯಾಗಿ ಉಳಿದು, ಒಳಗಿನ ಹರಳೂ ತಿರುಳೂ ಸೊತ್ತು ಸತ್ತೆಗಳ ಒಡೆತನವಿದ್ದ ವರ್ಗಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾದವು. ಹೀಗಾದುದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ದುರಂತವೆನ್ನಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಯಿತು. ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದ ಬರೇ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರವೇನೋ ಎಂಬಂತಾಯಿತು. ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ ಅಧಃಪತನ ಹೊಂದಿ, ಅದರೊಳಗಿಂದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥವೂ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಶೂನ್ಯವಾದವೂ ಹುಟ್ಟಿದವು.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಮೇರು ಸದೃಶವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಕೆಡವಿಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನಿಗಳು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಿಜಾಂಶ ಅದಲ್ಲ. ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಾನಂತರ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರವರ್ತಕರು ತಮ್ಮ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸಿದರು, ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲುಗಳ ಮೇಲೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ತಲೆಯ ಮೇಲೂ ತಾವೇ ಬಂಡೆ ಕಲ್ಲು ಉರುಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕಾಗುವಾಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸರಿಸಮಾನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಳಹದಿಯೂ ದೃಷ್ಟಿಪಥವೂ ಇತ್ತೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಶೂನ್ಯವಾದವೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತವಾದವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವಳಿ ಜವಳಿ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೋಲುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ವೇದಾಂತದ ನಿಗೂಢ ಜ್ಞಾನದ ಒತ್ತಡ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ, ಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರಣೀತವಾದ (ಸ್ಮಾರ್ತ) 'ಹಿಂದೂ' ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ, ಕೌಟಿಲ್ಯ ಪ್ರೇರಿತ 'ಹಿಂದೂ' ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಗುಪ್ತ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅನಂತರವೂ ಅದು ಪರಮಾವಧಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿನ್ನೂ ಬಾಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ದೇಶಗಳ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳೂ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿವೆ. ಅವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ಉತ್ತರ ಸಿಗಲಾರದು.

ಈ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಆನುವಂಶಿಕ (endogamous) ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳ ಗೊಂದಲಮಯವಾದ ಮೇಲು ಕೀಳು ಭೇದ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ನಡುವೆ ದಾಟಲಾಗದ ಒಂದು ಕಂದಕವೇ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂಥ ಜಡಭರಿತವಾದ ಹಾಗೂ ದೈವ ನಿರ್ಮಿತರೆಂಬ ಸ್ವರೂಪ ಅನ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕ್,

ರೋಮನ್, ಚೀನೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿನಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಈ ದೇಶದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಇತರ ಪುರಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಗಳ ನಡುವೆ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದಷ್ಟು ಕಂದಾಚಾರನಿಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಕೂದಲೆಳೆ ಸಿಗಿಯುವ ತರ್ಕ ವೈಖರಿ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಸ್ವಪಕ್ಷದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಪದಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅತಿರೇಕ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು, ಮಾತಿನ ಡೊಂಬರಾಟ ನಡೆಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಗುಣಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ಮರ್ಯಾದೆ ಎಂಬುದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿದರೆ ಆ ಗುಣವೇ ಒಂದು ದೋಷವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಪುರಾತನ ತತ್ವವೇತ್ತರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಮಾತಿನ ಮೇಲಾಟ ತುಂಬಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ತಲೆ ತಿರುಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ''ಹುಲ್ಲಿನ ಬಣವೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಜಿ ಕಳೆದುಹೋದಂತೆ'' ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ನಾಣ್ಣುಡಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಹಾಗೆ, ವಾದವಿವಾದದ ಹಣಾಹಣಿಯ ಗೌಜಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲ ವಿಷಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಜನ್ಮತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಸ್ವತಃ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರ ಮೂಲಭೂತ ನಿಲುವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೂ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಾದ ವಿಧಾನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಸ್ವೈರವಾಗಿ ಹರಿದಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾಲುಗಳು ಗಟ್ಟನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಲವಾಗಿ ಊರಿದ್ದುವು. ಇದು ಅವರ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹ ಗುಣವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಆದರಾಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ತಾಳಬೇಕು. ಅವರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬೇಕು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಮೂಲ್ಯ ನಿಧಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಈ ಪೂರ್ವಿಕರ 'ಜಮಾ' ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವಾಗಲೇ, ಅವರು ಆನುವಂಶಿಕ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ

ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಪೂರ್ತಿ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.[24]

ಈ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಇನ್ನೊಂದು ಪುರಾವೆಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಗಣಿತ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ವೈದ್ಯ ಹಾಗೂ ತದನಂತರ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಉದಯವಾದವು. ಕ್ರಮೇಣ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದತೊಡಗಿದವು. ಗ್ರೀಕ್ (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭೂ-ಮಧ್ಯ ಸಮುದ್ರದ ಕರಾವಳಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹುಟ್ಟಿದ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ) ಹಾಗೂ ಚೀನೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ[25] ಯಂತ್ರವಿದ್ಯೆ – ಅದೆಷ್ಟೇ ಒರಟೊರಟಾಗಿದ್ದರೂ ರೂಪಗೊಂಡಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕಾಲದಿಂದ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಭರದಿಂದ ಬೆಳೆಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪೈಕಿ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಹೊಂದಿದವು. ವೈದ್ಯವೂ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದವು. ಆದರೆ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಏನೇನೂ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು? ಇದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಮೊಣಕೈವರೆಗೆ ಅಂಗಿಯ ತೋಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಸರಿಸಿ ಕೀಲೆಣ್ಣೆಯಿಂದ ಮುಂಗೈಯೆಲ್ಲ ಹೊಲಸು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆವರಿನಿಂದ ಮುದ್ದೆಯಾದ ಹೊರತು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಜ್ಯೋತಿಷಗಳಾದರೋ ಮತ್ತೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆ ದೈಹಿಕ ಪರಿಶ್ರಮ ಬೇಕಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ನಿರೀಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ (abstract thinking) ಬಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಜ್ಯೋತಿಷ ಕರಗತವಾಗಬಲ್ಲವು. ಈ ಎರಡು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೂ ನಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿದ್ದುವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕೇವಲ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಯೇ ಪರಮೋಚ್ಚವೆಂಬ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಹಾಗೂ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುವ ಜಗತ್ತೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿ ವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾರೂ

ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹುಡುಕಿ ಹಿಡಿದು ಮುಂದಿಟ್ಟದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ 'ತರ್ಕ'ಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆತಷ್ಟು ಮನ್ನಣೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ದೊರೆತದ್ದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲೂ ಅಂಗಿಯ ತೋಳನ್ನು ಮೇಲೇರಿಸಿ ಕೈಗಳನ್ನು ಕೊಳೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಲಿನವಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾದರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಿದವು?

ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ಬೇನೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಕಾಯಿಲೆ ಕೋಟಲೆಗಳು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾಳಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕೆಲಸಗಳ ನಡುವೆ ಅವರು ಗಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಅವರ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮತ್ತು ಶುಶ್ರೂಷೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೆ ಖಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಪೇಯಗಳನ್ನು ಹುಳಿ ಬರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ಮೊಸರು, ಸೋಮರಸ); ಪಶುಗಳ ತೊಗಲನ್ನು ಹದಬರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡಲ್ಲ, ಅನೇಕಾನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆದಿಮ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಕೈಯಾಡಿಸದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿರಲಿಲ್ಲ. ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಸಾಯನ ವಿದ್ಯೆ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿತ್ತೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೂ ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಸಾಯನ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೈ ಕೊಳೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾನವನು ಬದುಕುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿರಲಿ, ಶೂದ್ರರಿರಲಿ, ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳಾದವರಿರಲಿ ಈ ಕೈ ಕೊಳೆಯಾಗುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಅದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವೈದ್ಯ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಆತಂಕಕಾರಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ವೈದ್ಯ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಸಾಯನಿಕ ವೃತ್ತಿ ಬದುಕಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಶುಚಿರ್ಭೂತ, ಧರ್ಮರಕ್ಷಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ಸಾರವೇ ಇತ್ತು. ಅತಿಸಾರ ಅಥವಾ ಆಮಶಂಕೆ ಬಾಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉಪಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಭಂಗಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲ! ಶವಚ್ಛೇದನವು ಹೀನ ಕೆಲಸವಾದರೂ, ವೈದ್ಯನಾದವನ ದೊಡ್ಡವನಾದರೂ ಕೂಡ ಅವನಿಗೆ

ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ! ಚರ್ಮ ಹದಬರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಾಸಾಯನಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಚಮ್ಮಾರನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಚ್ಚಲೇ ಬೇಕು! ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕರೆನಿಸಿರುವ ಚರಕ ಹಾಗೂ ಸುಶ್ರುತ, ವೇದಾಂತವಾದಿ ಪವಿತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರೋಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ಮ ವಾದಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಕುಂಬಾರ, ನೇಕಾರ, ಬಡಗಿ ಮುಂತಾದವರ ಕಸುಬುಗಳ ಅನುಭವಗಳ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಯೋತಿಷ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಶೋಧನೆಗಳಿಂದಲೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವದರ್ಶನಗಳ ಆಸರೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಜ್ಯೋತಿಷದ ಹಾಗೂ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೋಧನೆಗಳ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದದ್ದು ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ಆ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲಿನಿಂದ ನೋಡೋಣ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ವಿಂಗಡನೆಯೂ ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದವೂ ವರ್ಗಭೇದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಲೆದೋರಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಕಿಮಿಡಿಸ್, ಬ್ರೂನೋ, ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ನ್ಯೂಟನ್, ಸ್ಪಿನೋಝಾ ಹಾಗೂ ಅವರಂತಹ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ವತಃ ಕೈಗಳಿಂದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತಲೆಯಿಂದ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಲಿಯನಾರ್ಡೋ-ಡ-ವಿಂಚಿ ತತ್ವಚಿಂತಕನಾಗಿದ್ದ, ಯಂತ್ರವಿದ್ಯಾತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದ, ಚಿತ್ರಕಾರನಾಗಿದ್ದ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿದ್ದ. ಆತ ಹಸ್ತಕೌಶಲ್ಯ, ಕಲೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಏಕೀಭವಿಸಿದ ಮಾನವ ಚೈತನ್ಯದ ಆಗರವಾಗಿದ್ದನೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಹಾ ಮೇಧಾವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತತ್ವ ವಿವೇಚನೆಯ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ, ಜರ್ಮನಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕಕಾರ

ಮತ್ತು ಕವಿ ಗಯಟೆ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಕಾಂಟ್ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಜ್ಞರಾದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ?

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿದ್ದ ಅಲ್‌ಬೆರೂನಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದ. ಆತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ವಿಶ್ವಕೋಶದಂಥ ಒಂದು ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಸ್ವತಃ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿದ್ದುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ನಿಪುಣನಾದ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಯಾಗಿದ್ದ. ಭಾರತದಿಂದ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್‌ಬೆರೂನಿಯ ಭಾರತ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನದಂಥ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ? ಈ ತರದ ಹಸ್ತಕುಶಲ, ತತ್ವವಿವೇಚಕ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋಗಿರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ನಾವೇನೂ ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇರುವುದಾದರೆ, "ಅಪವಾದಗಳಿಂದ ನಿಯಮವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ಅಗಲಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ವಿಕೃತಿ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತರದ ವಿಕೃತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವೇದಾಭ್ಯಾಸ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಕೇವಲ ವೇದಾಭ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೇ ಎರವಾಗಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತು? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರಕುಶಲ ವೃತ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಪರಿಣತಿಯೂ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಹರಿದುಬಂದು ನಮ್ಮ ಕಸುಬುಗಾರರ ಹಸ್ತಕೌಶಲ್ಯ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತವಾಯಿತು. ("ಗಾಯಕನ ಕೂಸು ಅತ್ತರೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲೇ ಅಳುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಗಾದೆ ಬಹುಶಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ!) ನಮ್ಮ ನೇಕಾರರು ತಯಾರಿಸಿದ ಬಟ್ಟೆ, ನಮ್ಮ ದಂತ ಕಲಾಕಾರರು ತಯಾರಿಸಿದ ಹಸ್ತಿ ದಂತದ ಕೆತ್ತನೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಚಿನಿವಾರರು ತಯಾರಿಸಿದ ಒಡವೆಗಳು ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ರೋಮ್ ನಗರದವರೆಗೂ ತಲುಪಿದವು. ಅಲ್ಲಿನ ಸಿರಿವಂತರೂ ಅವರ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಏರಿ ಹಾರಿ ಮುಗಿಬೀಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಈ ಕುಶಲ ಕೆಲಸಗಾರರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರದೇ ಹೋದರು. ತಮ್ಮ ಕಸುಬುಗಳ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಥಿಸಿ, ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಿಗೆ ತಲುಪಲು ಅವರಿಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಘನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ತೂಗಿದರೆ ಅದರ ತೂಕವು ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹಾಗೆ ಎಷ್ಟು ತೂಕ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರೀಕ್ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಆರ್ಕಿಮಿಡಿಸ್ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ. ಇಂಥ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳೊಳಗಿನ ಮೇಧಾವಿಗಳು ಮಾಡಲು ಶಕ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಶಕ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರೇಕೆ ವಿಫಲರಾದರು? ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೈಯೊಳಗಿತ್ತು. ಅವರು ಜೀವನಾವಶ್ಯಕವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದೆಲ್ಲ ದೂರವಾಗಿದ್ದರು. ಇಂಥ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳ ಜನರಾದರೋ, ತಂದೆ ತಾತ ಮುತ್ತಾತಂದಿರ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಅವರ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರು!

ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವಿಂಗಡಣೆ ಹಾಗೂ ತಾರತಮ್ಯ ವರ್ಗಭೇದವುಳ್ಳ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೂ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಂತೂ ವಂಶ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾತಿಭೇದದ ಮೂಲಕ (ಜಾತಿಭೇದವೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಭೇದ ಕೂಡ) ಅದು ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರಿಗೆ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ) ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಕೀಳೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಷಿದ್ಧ; ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಜೀವನೋಪಾಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ (ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ) ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧದ ಹೇರಿಕೆ! ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟಿನ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾರತದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಕುಂಠಿತವಾಯಿತು.

ಸ್ಟಾಲಿನ್ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಿದೆ: "ಕೃತಿಯ ಹೊರತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬರಡು; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಕೃತಿಯು ಕುರುಡು." ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವಂತೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಿಕ

ಪರಿಶ್ರಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗುವುದು ಭೌತಿಕವಾದದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೇ ಸರಿ.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಈ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ ತರ್ಕನಿಷ್ಠ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ದಲಿತ ಜನರ ಭೌತಿಕ ಉದ್ಧಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನೊಬ್ಬನಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಿತು. ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಆ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇನೋ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಗಂಭೀರವಾದ ದೌರ್ಬಲ್ಯ.

ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಆಗಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳಿಗೂ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಉಳಿದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹೋರಾಟದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳು ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೇ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಜೀವಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಇತಿಮಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ತನ್ನ ನಿರೀಶ್ವರವಾದ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾವಾದ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೊಂದು ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇತರ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅತೀವ ಮಾರ್ಮಿಕವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದಂತಹ ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಬೌದ್ಧಿಕ ತರ್ಕಶುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಆ

ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ, ದಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ನೇರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಸಹ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಇಹಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರದೆ, ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಅವನವನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮೋಹ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಜನನ ಮರಣಗಳ ಸುತ್ತಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬುದೇ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆದಂಥ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉತ್ತರವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಪೀಡನೆಗಳ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಜನಸಮೂಹಗಳ ವಿಮೋಚನೆಯೇ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲೋ ಪಾರಲೌಕಿಕವಾಗಿಯೋ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದು ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸತಕ್ಕ ಶೋಷಣ ಮುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆಗಳ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸೌಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಸೀಮಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಲೋಕಾಯತಿಕರು ಕೂಡ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಉಳಿದವರಂತೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಬೌದ್ಧರಿಗಿಂತಲೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥರಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧರಿಗಿಂತಲೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರ ನಿಲುವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಖಡಾಖಂಡಿತವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬಡಬಗ್ಗರ ದುಃಖ ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಹ ಕಳಕಳಿ ಮಾತ್ರ ಲೋಕಾಯತಿಕರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕೇವಲ ವಾದವಿವಾದ ಪಟುಗಳಾದ 'ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'ಗಳಾಗಿದ್ದರು!

ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತು? ಆದದ್ದಿಷ್ಟೆ: ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಅತ್ಯಂತ ಕಠೋರವಾದ ಪ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಶರಣು ಹೋದವು. ಇದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಗಳ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಕಟುವಾಗಿಯೇ ಟೀಕೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಪೂರ್ತಿ ಹೊಣೆಗಾರರೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ವ್ಯಾಪಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಬಹುದು: ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಗುಲಾಮರ ಬಂಡಾಯಗಳು ಸಿಡಿದೆದ್ದವು. ಸ್ಪಾರ್ಟಕಸ್‌ನ ಬಂಡಾಯವಂತೂ ಆ ಬಲಾಢ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಅಲುಗಾಡಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಿದಾಸರೂ ಬಡರೈತರೂ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಹಾಗೂ ಸಶಸ್ತ್ರವಾದ ಬಂಡಾಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಅಂಥ ಬಂಡಾಯಗಳು ಯೂರೋಪಿನ ತುದಿಯಿಂದ ತುದಿಗೆ ಹಬ್ಬಿದವು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ರಾಜ್ಯ ಕ್ರಾಂತಿಯು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಒಮ್ಮೆಗೆ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕಷ್ಟ ಮಾಡುವವರು, ಶೋಷಿತ ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಅತಿ ಶೂದ್ರರು ಅಂಥ ಬಂಡಾಯಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೂಡಲಿಲ್ಲ? ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಅಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ, ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇಕೆ ತಾಳಲಿಲ್ಲ? ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಘಟನೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಣಾಮವೂ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಅಂಥ ಘಟನೆ ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ? ಈ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೀಗಿದೆ: ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯ

ಕಸುಬಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ನೆಲೆನಿಂತಿತ್ತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ್ದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇವೆರಡು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಹುರಿಗೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದರೆ, ಸಮಾಜ ವಿಕಾಸದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಲ್ಲವೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತ್ತು, ಸ್ಥಿರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಆನುವಂಶಿಕವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೆಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಾದಂತೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ, ಕಾಣಸಿಗುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾದ, ಕಮ್ಮಾರರು, ಕುಂಬಾರರು, ನೇಕಾರರು, ಚಮ್ಮಾರರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು, ಅಗಸರೇ ಮೊದಲಾದ ಕಸುಬುದಾರರು ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯದ ಉತ್ಪನ್ನ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕಸುಬುಗಳವರ ಸೇವೆಗಳೂ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೂ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಕೊಳ್ಳುವ (ಕ್ರಯ-ವಿಕ್ರಯದ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿನಿಮಯ ವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೇಸಾಯಕ್ಕೂ ಬೇಸಾಯಗಾರರಿಗೂ ಅವಶ್ಯ ವಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸೇವೆಗಳನ್ನೂ ಆನುವಂಶಿಕ ಕಸುಬುದಾರರು ಒದಗಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಆ ಕಸುಬುದಾರರ ಕುಟುಂಬಗಳ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಸಾಯಗಾರರು ಪೂರೈಕೆ ಮಾಡುವ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೂರುಗಟ್ಟಲೆ ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಅಚಲವಾಗಿ, ಜಡಭರಿತವಾಗಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸನಾತನ ಹಾಗೂ ವಿಧಿಬದ್ಧ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.[26] ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಹಾಗೂ ಬದಲಾಗದಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ''ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ'' ವಿಚಾರವಂತರಲ್ಲಿಯೂ ದೃಢವಾಯಿತು.[27]

ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ರೂಢಿಗೊಂಡ ಜಾತಿಭೇದ ಎಷ್ಟೊಂದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ

ಒಗ್ಗಿಹೋಯಿತೆಂದರೆ, ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳ, ಶೂದ್ರರ ಮತ್ತು ಅತಿಶೂದ್ರರ ನಡುವೆ ಆನುವಂಶಿಕವೂ ಅಭೇದ್ಯವೂ ಆದ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಗಳೇ ಎದ್ದುನಿಂತವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಶೂದ್ರರ ಮತ್ತು ಅತಿಶೂದ್ರರ ನಡುವೆ, ಶೂದ್ರರೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಅತಿಶೂದ್ರರೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕೂಡ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಸಹಭೋಜನಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಇತರ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮುಳ್ಳಿನ ಬೇಲಿಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದವು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿಭೇದದ ಅಮಾನುಷತ್ವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ತುತ್ತಾದರು. ಆ ಶಾಪ ಇಡೀ 'ಹಿಂದೂ' ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು?

ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದೊಂದು ಛಲವಾಗಿಯೂ ಬಂಡಾಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ತಾವದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲೆವೆಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡಬೇಕು. ಅದು ಮೂಡಬೇಕಾದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಅವರ ಬಲ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಐಕ್ಯ ಅವರೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ದೃಢವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳೊಳಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂಥ ಪರಸ್ಪರ ವೈಷಮ್ಯ ಇರಕೂಡದು; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾನೋದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡ ಬಲ್ಲಂಥ, ತಾವೆಲ್ಲ ಸಮಾನರೆನ್ನುವ ಅರಿವಿಗೆ ಆಧಾರವಾದಂಥ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಳಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದು, ದಾಸ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿರುವಾಗ ಐಕ್ಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದೊಳಗಿನ ಗುಲಾಮರು ಅಥವಾ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಯೂರೋಪಿನ ಭೂಮಿ ದಾಸರು (ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಕಾರ್ಮಿಕರು) ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸಮಾನರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದ್ದ ದಾಸ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಕಾಯಿದೆ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಗುಲಾಮ-ಗುಲಾಮರೊಳಗೂ, ದಾಸ-ದಾಸರೊಳಗೂ ಮೂಲಭೂತ ಭೇದವಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭೇದಗಳಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ,

ಅವು ಅಭೇದ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯ ಏಕ ವೇದಿಕೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಒಗ್ಗಟ್ಟಾದರು, ಬಂಡಾಯವೆದ್ದರು, ಸಮಾಜದ ಬುಡವನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸಿದರು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಿತ್ರವೇ ಬೇರೆ. ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಜಾತ ಉಚ್ಚ ನೀಚತೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೆ. ಶೂದ್ರ-ಅತಿಶೂದ್ರರೊಳಗೆಯೂ ಅದೊಂದು ಕಂದರದಂತಿದೆ. ವಸತಿ ಮತ್ತು ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಭೋಜನಗಳಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕೂಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಪಾಲಿಸುವಾಗ ಈ ಭೇದ ಅಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂಥ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಶೋಷಕರು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಶೋಷಿತರನ್ನು ಸಿಗಿದು ಸೀಳಿ ಚೆಕ್ಕೆ ಚೂರುಗಳಾಗಿ ತುಂಡರಿಸಿ ಒಗೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚೂರು ಚೂರಾಗಿರುವ ಈ ಜನರೊಳಗೆ ತೇಪೆ ಹಾಕುವ, ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸುವ, ಏಕೀಭಾವ ಒಡಮೂಡಿಸುವ, ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಸಂಘಟಿಸುವ ಯತ್ನಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಉಳಿಯಗೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯ ಬಂಡಾಯದ ಅಲೆ ಉಕ್ಕಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗ ಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದು? ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮೋಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಆ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮೂಡಬಲ್ಲದು? ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ದಾರಿ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕು, ಉತ್ತರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯ ಬೇಕು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರ ಆಂದೋಲನ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆ ವರ್ಗಗಳ ಹಾಗೂ ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗದ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿಯೂ ಸಮಾಜದ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿಯೂ ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಂಯೋಗ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಆಂದೋಲನದ ಬಲ, ದಲಿತರ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಹುತೇಕ ಮುಖಂಡರು ಅದರೊಳಗಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಬಹಳವಾಗಿ ವಂಚಿತರಾಗಿರುವ ಅವರಿಗೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ನೆರವು ಬಹಳವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಪುರಾತನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರೂ ತೀರ ಪರಿಮಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಜಾತಿಬೇಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವರು ಉಚ್ಚವರ್ಣಗಳಿಗೂ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯ) ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರ ನಡುವಿಗೆ ಬಂಡಾಯದ ಬಾವುಟ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನೀಗ ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಿತರಿಂದ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಂದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಿಂದ, ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗದ ಸಂಘಟಕರಿಂದ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕಾಲ ಬಂದಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತೀರ ಪಕ್ವವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರ ಕಾರ್ಯದ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವರು ನಮ್ಮ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಅರ್ಹರೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಗಳ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಮತ್ತು ಕಂದಾಚಾರಗಳ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದೊಳಗೆ ನಮ್ಮ ಪುರಾತನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟೋ ಅಪಭ್ರಂಶವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಅಡಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅವು ನಮ್ಮ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಹಟತೊಟ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಅರಸಿ ಅರಿಸಿ ಪೋಣಿಸಿ ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಮುಂದಿಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿರುವ ಅಗಾಧವಾದ ಅರಿವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸುವುದು, ಇಂದಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವುದು ನಾವು ನಿರ್ವಹಿಸತಕ್ಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ.

11. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಮಥನ ಆದಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ) ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಹಾಗೂ ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವವರ ಭಾವನೆಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೆರಳುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ ಯೆಂದರೆ, ಅವರೊಂದಿಗೆ ಬಿಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಸಮಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಕತ್ತಿಯೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಶಾರೀರಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ದಾಸ್ಯದಲ್ಲೂ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೂ ಮೊಟಕು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ನಿವೃತ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಕೃತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲೂ ಪರ್ವತ ಶಿಖರದಲ್ಲೂ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಆತ್ಮಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ತಪಶ್ಚರ್ಯೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದವು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಸಾರ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ'ದ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಬೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದ ಸಂತ ಕವಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು, ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ್ದರು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿತು.

ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಪಂಥಗಳು, ಕಬೀರ, ತುಲಸೀದಾಸ, ಚೈತನ್ಯ, ಪುರಂದರದಾಸ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲರೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಇಹಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿ ಎಂದು ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಯೂ ಬೋಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬೋಧಿಸಿದ ಚಿಂತನೆ, ಸಾಧನೆ ಎಲ್ಲ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ಪಾರಲೌಕಿಕ. ಇದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಸಹಜವಾದ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು.

ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಕೆಲವರು ಎತ್ತಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಕರ್ತೃತ್ವದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನೂ ಯಾರಿಗೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಮೋಘವಾದ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದ, ವೀರಶ್ರೀ ಮೆರೆದ, ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮಹಾಪುರುಷರು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವ. ಹಾಗಾದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಕೃತಿಗೂ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯೆ?

ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿಲ್ಲ. ವರ್ಗಭೇದದ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಾದರೂ ಅನೇಕ ತರದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಇರುವಂತಹವು. ಒಂದು ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿ; ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಘಟಕದ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೂ ಅದೇ ವರ್ಗದ ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ವೈರುಧ್ಯ; ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳೊಳಗಿನ ವಿವಿಧ ವಿಭಾಗಗಳೊಳಗೆ ತಲೆದೋರಬಹುದಾದ ಪರಸ್ಪರ ವೈಷಮ್ಯ; ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಪುರೋಗಾಮಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ; ಶೋಷಕ ವರ್ಗವೊಂದು ಅದರ ಉದಯೋನ್ಮುಖ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪುರೋಗಾಮಿಯಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಿದೆಯಾದರೂ ಅನಂತರ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ

ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅನುಭವ, – ಇಂತಹ ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ಅಕ್ಷರಶಃ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ವರ್ಗಭೇದ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ತಾಕಲಾಟಗಳೇ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಚಾಲನೆಯ ಹೂರಣ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶೋಷಕ ವರ್ಗವಾದರೂ, ತನ್ನದೇ ಆದ (ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ) ಒಂದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ, ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ, ಅಧಿಕಾರ ದಂಡದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಯಾವ ವರ್ಗವೂ ತನ್ನ ಆಧಿಪತ್ಯವನ್ನು (ಸತ್ತೆಯನ್ನು) ಬಹಳ ಕಾಲ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ತೋರುವಂತೆ (ಹಾಗೂ ಅದು ಶೋಷಿತರ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ) ಮಾಡಲು ಶತಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಹಜವಾಗಿ ಅಂಥ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರ್ಯ ಆ ವರ್ಗದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು (ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು) ಕಾಪಾಡುವುದು, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರರೂಢ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳು ವುದಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಯುಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೊಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವಾಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟು ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಾಗ ಈ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದಲೇ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವನ್ನೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೇದಾಂತವನ್ನೂ ಇದೇ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ನಾವು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ.

ವಾಸ್ತವತೆ ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೇ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜ ದೊಳಗಿನ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇನೂ ಮಾಯವಾಗಿ

ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕರ್ತರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು – ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೂಡ – ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಸೋಜಿಗಪಡುವ ಕಾರಣವೇನಿಲ್ಲ.

ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು, ಅವು ಎಷ್ಟು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮೋಜಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಮೂಲ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೇ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪುರೋಗಾಮಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರೋಗಾಮಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗಲೇ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೀರ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದರೂ ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಡಾಂಭಿಕವಾಗಿವೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ (ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ) ಖಚಿತವಾಗಿ ಕೃತಿಪ್ರಧಾನವಾದ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ತುಂಬಿದ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದ, ಅತ್ಯಂತ ತ್ಯಾಗ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ಸಂತ ಕವಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಅರ್ಥ, ಜಾತಿಭೇದ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿತ್ತು.

ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರು ಜನತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಗೀತೆಯ 'ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ' ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ತಾವು ಜನತೆಯ 'ವಿಶ್ವಸ್ಥರು' (trustees) ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸೊತ್ತು ಸಂಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಜನತೆಗಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬ 'ಉದಾತ್ತ' ನೀತಿಯನ್ನು ಅದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಖರವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ವರ್ಗಭೇದದ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಾಗಿದೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದ, 'ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗ' ಹಾಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಮನುವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಏರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರೆಂದು ದೂಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ರವನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದಂಥ ತೀವ್ರತರ ವೈಪರೀತ್ಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತೃ ಕೌಟಿಲ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯ ಮಾರ್ಗ ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬಿಚ್ಚು ಮಾತುಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳೊಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಬಟ್ಟಬಯಲು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ: ರಾಜ್ಯಕರ್ತರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭ್ರಾಮಕ ಹಾಗೂ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನೆಲೆಗೊಂಡಂಥ ಆಚಾರಗಳನ್ನೂ ರೂಢಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿ ಭದ್ರಪಡಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ರಾಜ್ಯಕರ್ತರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಬಾರದು!

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ತತ್ವಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯು ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ತನ್ನ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ವರ್ಗದೊಳಗಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಸ್ವಂತ ವರ್ಗದ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂತಹ ತ್ಯಾಗವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಲು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತವೆ, ಉದ್ಯುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ, ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳಗಾರರ, ಸಿರಿವಂತ ಸಾಹುಕಾರರ, ಸರದಾರ ಜಹಗೀರುದಾರರ, ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ, ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ,

ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಳುಕಿಲ್ಲದೆ ಸಾವನ್ನಾದರೂ ಸೆಳೆದಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಂಡವಾಳಗಾರರ ಯುವಕರು ಅಂತರಿಕ್ಷಯಾನದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಧೈರ್ಯ ಸಾಹಸಗಳಿಗೇನಾದರೂ ಕೊರತೆ ಇದೆಯೆ? ಇವರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಿಗಳಲ್ಲವೆ? ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳಲ್ಲವೆ? ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಧೈರ್ಯವಂತರು, ತ್ಯಾಗಶೀಲರು, ಸಾಹಸಪ್ರಿಯರು, ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನಾಳುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯಿಂದ ಶೋಷಕ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಹಿತಕ್ಕೊಂದು, ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು, ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವಂದ್ವ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ನಿರುದ್ಯೋಗವನ್ನೂ ಬೆಲೆಯೇರಿಕೆಯನ್ನೂ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ತೊಡಗಿಸಬೇಕು. ಉಳಿತಾಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗದ ವೇದ ಮಂತ್ರ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಡ್ಡಾಯ ಉಳಿತಾಯ ಯೋಜನೆ ಜಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕಾನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು, ವರಮಾನ ಕರವನ್ನೂ ಕಾರ್ಪೊರೇಷನ್ ಕರವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದಾಗ ಗಂಟಲು ಬಿರಿಯುವಂತೆ ಕೂಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಡೆಬಿಡದೆ ಬೆಲೆ ಏರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ, ತುಟ್ಟಿಭತ್ಯ ಕೇಳಿದರೆ ರೇಗಾಡುತ್ತಾರೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಾಗರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಾಧಾರ. ಇದೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗದ ವೇದ ಮಂತ್ರ, ಆದರೆ ಆ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಐದು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿಗೆ ಮತ ಹಾಕುವುದರಲ್ಲೇ ಮುಗಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಅದು ಕೂಡ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತರೆ ಮಾತ್ರ!) ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗವಾದರೋ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಪಭೋಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ('ಮುಕ್ತ' ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಕುರುಡು ಪ್ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಅದರ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು

ಕುರಿತು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು). ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಶೋಷಕರಿಗೆ ಒಂದು ತರ, ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ತರ ಬಾಧಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಶುದ್ಧತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಸಂಗತವಾಗಿ ತೋರುವವುಗಳೇ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಸಂಗತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದಿಂದಲೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಧ್ಯೇಯ ನಿಷ್ಠೆಯೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯೂ ತ್ಯಾಗಬುದ್ಧಿಯೂ ಧೈರ್ಯ ಸಾಹಸಗಳೂ ಪ್ರಚೋದನೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ, ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಳೆಯುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿದೆಯೆಂಬ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಮತ್ತು ಸುಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಸಹಜವಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ತಾನಾಗಿ ಒಡಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದಿಂದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ, ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿಗುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವು ಮೂಲತಃ ಮಾನವನ ಪುರೋಗತಿಗೆ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗಿದೆ, ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯುವುದೂ ತಿಳಿಸುವುದೂ ಇಂದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಬೇಕು. ಇಂಥ ಬೋಧನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೆ – ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರಿಗೆ – ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತವಾದದ್ದು ಏನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರು ಅದನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾರೆ; ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆಯೇ ದಾಳಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾಪನೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗುರು,

ಪುರೋಹಿತರನ್ನೆಲ್ಲ ಹೀನೈಸುತ್ತಾರೆ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಕತ್ತಿಯೆತ್ತುತ್ತಾರೆ – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸೋವಿಯತ್ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತಿತರ ಸಮಾಜವಾದೀ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹದೇನೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ; ರಾಜ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಾಕಷ್ಟು ದಾಖಲೆಗಳು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೃಕ್ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಬಗೆಗೆ (ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ) ಇಂತಹ ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳು, ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿವೆ.

ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಟೊಳ್ಳು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೀಗ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವವರಿಗೂ ಇದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಮುಸುಕಿನೊಳಗೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳು (ವಿದೇಶೀ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡ) ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕೈವಾಡವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲ ಭೂಮಿಕೆಯೇ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಜನರಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ನಿಂತಿದೆ. ಅಂಥವರಿಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ತಲುಪಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 1884 ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದ ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧದೊಳಗಿನ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತ ವಾಕ್ಯವೊಂದು ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿದೆ: ''ಧರ್ಮವು (religion) ಜನತೆಯ ಅಫೀಮು'' ಎಂಬುದೇ ಆ ವಾಕ್ಯ.

ಈ ವಾಕ್ಯ ಆ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇದೆಯೇ? ಹೌದು, ಇದೆ. ಆದರೆ ಆತನ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಜನರನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆ ಎಳೆಯುವವರು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ, ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮ (religion) ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಅದೊಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ

ತೆಗೆದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ವಿಕೃತಾರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಿ, ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅಕ್ಷಮ್ಯ ಅಪರಾಧವೇ ಸರಿ.

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಏನು ಬರೆದಿದೆ? ನೋಡೋಣ. ಧರ್ಮವು ಎಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿತ್ರ ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ (ತಿರುವು ಮುರುವಾಗಿ) ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ''ಈ ಅವಸ್ಥೆ, ಈ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.... ಧರ್ಮವು ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ತಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಕೋಶವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಸುಲಭವಾದ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಸಾಹವೂ ನೈತಿಕ ಬಲವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಸಾಂತ್ವನವೂ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ....''

ಆತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾನೆ, ''ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪರಿತಾಪವು ನಿಜವಾದ ಪರಿತಾಪದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಆ ಪರಿತಾಪದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ನೊಂದ ಜೀವಿಯ ನಿಟ್ಟುಸಿರು. ಅದು ಹೃದಯಶೂನ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಹೃದಯ. ಅದು ನಿರ್ಜೀವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಜೀವಾಳ. ಅದು ಜನರ ಅಫೀಮು.''

ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ''ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸುಖ ಸಿಗುವ ಸಲುವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುವ ಭ್ರಾಮಕ ಸುಖ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕು. ಆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳಚಿ ಹಾಕಬೇಕು. ಈ ಕೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ: ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೋ ಅಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕು.'' (On Religion – Marx and Engels)

ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವ ಯಾವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಈ ಪೂರ್ತಿ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿದೆ? ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹವೇನಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರ್ಮವು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೇ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ದುಃಖ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಬಳಲಿ ಬೇಸತ್ತು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ, ಕಂಗೆಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಂದೆ ಹತಬಲನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಸುವ ಕೊಟ್ಟು ಕುಂಠಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅವನು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಂತ್ವನ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶರಣುಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸುಳ್ಳೇ? ಈ ಸಾಂತ್ವನ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನ, ಅದರಿಂದ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಉತ್ಸಾಹ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಭ್ರಾಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸುಳ್ಳೇ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದ ದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಸಂಕಟಗಳನ್ನೂ ಮರೆಯಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಜನ ಅಮಲು ಪದಾರ್ಥ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ಈ ವಿಚಾರಗಳೂ ಭಾವನೆಗಳೂ ತುಕಾರಾಮನ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕೆಲವು ಸಂತ ಕವಿಗಳ ಕೆಲವು ಅಭಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅದೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ, ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಆಯ್ದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನು? ಒಂದು ಸಂಗತಿ ನಿಜ - ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅನೇಕ ಜನರ ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಇಳಿಯುವುದು ತುಸು ಕಷ್ಟ.

ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದ್ದಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಮಕ ಸುಖದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುತ್ತದೋ, ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಿಸಬೇಕು.

ಸರಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದರ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ: ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಿ ವರ್ಗರಹಿತವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಆತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಹಾಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದದೆ, ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಬದಲಾವಣೆ

ಮಾಡುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜನಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸತ್ವವೇ ತುಂಬಿದೆ. ಅದನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಮಾನವತಾವಾದವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೆಂದರೆ 'ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆ'ಯ ಸರ್ವೋದಯ ತತ್ವವಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

ಪ್ರಭುತ್ವಾರೂಢರ, ಆಸ್ತಿವಂತರ ಹಾಗೂ ಸುಲಿಗೆಗಾರರ ದರ್ಪ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಜನ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗುವುದನ್ನು ಯಾರು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರು ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಸದ್ಧರ್ಮದ ಅಧಃಪತನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಚಾರವಂತರಾದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರಾದ ನಾವು ಈ ಕಳಕಳಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅವರ ಮುಂದಿಡುತ್ತೇವೆ. ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪೂರ್ತಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ನಿಲುಮೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯಲ್ಲೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅತ್ಯಂತ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿತ್ತು; ಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಮಾನವನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ತಾಕಲಾಟದ ಮೂಲಕ, ಪರಿಮಾಣದ ಬದಲಾವಣೆ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ – ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದಿ ನಿಯಮದ ಅನುಸಾರವಾಗಿ – ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತವಾದದ್ದೂ ಉದಾರ ವಾದದ್ದೂ ಇದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮುಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸುಖವೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿತ್ತು. ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ

ಸುಖದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಧಾರ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಲಭಿಸಬಹುದಾದ ಸುಖ, ಮುಕ್ತಿ, ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಈ ಧೃಡವಾದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ, ಮಾನವನ ನಿಜವಾದ ಸುಖ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸುಖ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಸುಖ ಶಾಂತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಬದಲಾಗಿ, ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ ಮೈಗೂಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಬೇಕು.

ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಗಣನೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದೇ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಔದ್ಯಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರೋಗಮನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಕಂದಾಚಾರಗಳೂ ಅಳಿಯುತ್ತವೆ. ನಿರಾಶಾವಾದ, ಸೋಲಿನ ಮನೋಭಾವ ಏನೇ ಆದರೂ 'ವಿಧಿ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಭ್ರಾಮಕ ಸುಖದಿಂದ ಮರೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮದ ಅಫೀಮು' ಜನರಿಗೆ ಗುಂಗು ಹಿಡಿಸಲಾರದ, ಹಿಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಸುಖ, ಶಾಂತಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾನವನ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ಇಂದಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ, ಬೌದ್ಧ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಇಂದು ಪುರೋಗಾಮಿ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲೂ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಮಾನವನ ಜೀವನ ದುಃಖ ಮಯವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಮೋಚನೆ ಸಿಗಬಲ್ಲುದೆಂದೂ ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇದೇ

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಯತ್ನದಲ್ಲೂ ಅಂಥವರು ಸಹಭಾಗಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇಂಥ ಜನರನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಆದರ ಭಾವನೆ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರೊಂದಿಗೆ ಹೆಗಲಿಗೆ ಹೆಗಲು ಕೊಟ್ಟು ದುಡಿಯಲು ಸಿದ್ಧರಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಯೆತ್‌ನಾಮ್, ಫ್ರಾನ್ಸ್, ಇಟಲಿ, ಅಮೆರಿಕ ಮೊದಲಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ದಿನನಿತ್ಯ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಜನರ ಮೂಲಭೂತ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೂ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಎಂದೂ ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಮರೆಮಾಚುವುದಿಲ್ಲ. ಜನತೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದಿಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರು ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಇಲ್ಲದೆ ಜನತೆಯ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಅಥವ ಅನಾದರಣೆ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದಾಗಲೀ ಧರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಬಂಧ ಹೇರುವುದಾಗಲೀ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ನೀತಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ''ಧರ್ಮ'' ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಆ ಘಟಕ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಬಳಿಕ ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಸಮಾಜ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೂ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಕ್ರಮೇಣ ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ''ಧರ್ಮ'' ಎಂಬುದೇ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಯಾರೂ ನಾಶ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾಗುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು ತಾನಾಗಿ ಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧನ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ (ವೈಜ್ಞಾನಿಕ) ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುವ ತನಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಪ್ಪಾದವುಗಳೆಂದೂ ದಲಿತರನ್ನು ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಅವರೊಳಗೆ ಒಡಕು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳ ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೇವಲ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇರಲೇಬೇಕು. ಅದು ಅವರಿಗಿರತಕ್ಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ವಿಚಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರತಕ್ಕ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವ ಒಂದು ಹಕ್ಕು. ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮೂಲನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಗುತ್ತೇದಾರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯತಃ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಮೆರಿಕದ ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಲಿಸದಂತೆ ಇಂದಿಗೂ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ನಿಷೇಧ ಹೇರಲಾಗಿದೆ!

ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರಲೇಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳೂ ಇರಬೇಕಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ

ಪ್ರಭುತ್ವ ಪಾಲನೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು.

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದೇಶ ವೇದಾಂತವನ್ನಾಗಲೀ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಹೂಡುವುದಾಗಲೀ ಸರ್ವಥಾ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಉದ್ಭವವಾದವು? ಅವು ಹೇಗೆ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದವು? ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ನಿಲುವು ಏನಿತ್ತು? ಅವುಗಳಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇನು? ಭೌತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿದ್ದರೂ ನ್ಯೂನತೆಗಳಿದ್ದರೂ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದ್ದುವು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದೇ ಈ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೆಲವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಬಹುದು, ಕೆಲವರಿಗೆ ಆಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು ಇದೇ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಪೂರ್ಣ ವಿರಾಮಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಐಡಿಯಲಿಸಂ' ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಪದಕ್ಕೆ 'ಧ್ಯೇಯವಾದ', 'ಆದರ್ಶವಾದ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ತತ್ಸಮವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಐಡಿಯಲಿಸಂ' ಎನ್ನುವುದು 'ಐಡಿಯಾ' (ವಿಚಾರ, ಭಾವನೆ) ಎಂಬ ಮೂಲ ಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಐಡಿಯಲ್' (ಆದರ್ಶ) ಎಂಬುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಕರ, ತ್ಯಾಗದ ಮೂಲ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹರಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವೆಂದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆ, ಭೋಗಲಾಲಸೆ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಎಂಬ ನಿಂದೆ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಬಗೆಗೂ ಭೌತಿಕವಾದದ ಬಗೆಗೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತಹ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳೂ ತ್ಯಾಗಿಗಳೂ ಧ್ಯೇಯವಾದಿಗಳೂ ಆದರ್ಶ ಜೀವಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದ ಮಹಾಪುರುಷರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರವರ್ತಕರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂದೂ ಅಂತಹವರಿದ್ದಾರೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೂ ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕೂ ಎಡೆಕೊಡುವಂತಹ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ಸಲ್ಲದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಐಡಿಯಲಿಸಂ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಸ್ಪಿರಿಚುಯಲಿಸಂ' ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಪದದ ಬಳಕೆಯೂ ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೂ ಅಲ್ಲ.
2. ಅಂತಃಚಕ್ಷುವಿನಿಂದ (ಒಳಗಣ್ಣಿನಿಂದ), ತಪಶ್ಚರ್ಯೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ 'ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿ' ಕೂಡ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನೊಳಗಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಸುಪ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿಕಾಸದಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು 9ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.
3. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಸರು 'ದರ್ಶನ'. ಭಾರತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೂ ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಕೈವಲ್ಯವಾದೀ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಲೋಕಾಯತ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ,

ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ (ಪೂರ್ವಕಾಲೀನ), ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ದರ್ಶನಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ನಿರೀಶ್ವರ ದರ್ಶನಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಇವೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದುವು. ಯೋಗ ದರ್ಶನವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಪತಂಜಲಿಯು ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಗೂಢವಾದವನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡಿದ. ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇವೆ.

4. ''ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪರಿಶ್ರಮ ವಹಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನಲು ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೆ: ಈಚೆಗೆ ವೇದಾಂತದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. (ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸೋಣವೇ? ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ವಾದಿಸೋಣವೇ? ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸೋಣವೆ? ಅದೊಂದಕ್ಕೂ ಅವರು ಬೆಲೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.) ವೇದಾಂತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ನಿರರ್ಥಕ ಎನಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರ ವಾದವೈಖರಿ ತಲುಪಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು ವೇದಾಂತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯ, ಅಸಂಬದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಈ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ನಡೆಯುವಾಗ, ಪದಗಳಿಗೂ ಭಾಷೆಗೂ ಏನಾದರೂ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಸರದಿ ಸಹ ಬರಬಹುದೇನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದೀ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಮೂಲತಃ ಅದು ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಆದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರೂ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೌತಿಕವಾದೀ ಪಂಥೋಪಪಂಥಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಅವರು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಾಲದಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳೋಣವೇ? ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 2000 ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ದರ್ಶನಗಳ ನಡುವೆ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆನ್ನೋಣವೇ?

5. ಇಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಏಕಿಲ್ಲ? ಓದುಗರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಗೀತೆಯು ವೇದ ವಾಙ್ಮಯದ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೂ ''ಗೀತಾಸು ಉಪನಿಷತ್ಸು'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ತಜ್ಞರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಗೀತೆಯೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಲ್ಲ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು 'ಸ್ಮೃತಿ' ಹೊರತು 'ಶ್ರುತಿ' ಅಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯೊಂದು ಮಿಶ್ರಣದ ಹಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ

ಸಿದ್ಧಾಂತಶುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದು ಅವರು ಸಾರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅದರ ಭಾಷೆ ಅತ್ಯಂತ ಲಲಿತವಾಗಿದೆ. ಶೈಲಿ ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಸಂದರ್ಭೋಚಿತ ಹಾಗೂ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತಹದಾಗಿದೆ. ''ಕರ್ಮಣ್ಯೇವಾಽಧಿಕಾರಸ್ತೇ ಮಾ ಫಲೇಷು ಕದಾಚನ। ಮಾ ಕರ್ಮ ಫಲ ಹೇತುರ್ಭೂಃ....'' ಈ ಉಪದೇಶ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ''ಹತೋ ವಾ ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯಸೇ ಸ್ವರ್ಗಂ। ಜಿತ್ವಾ ವಾ ಭೋಕ್ಷ್ಯಸೇ ಮಹೀಂ'' ಎಂಬ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಬೋಧನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಕೊನೆಗಂತೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

''ಮಯ್ಯೆವೇತೇ ಹತಾಃ ಲೋಕೇ,'' ''ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರಂ ಭವ ಸವ್ಯಸಾಚಿನ್'' – ಇದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಯಾರಿಗೆ ಏನು ಬೇಕೋ ಅದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತೆಲ್ಲ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿತ್ತು. ಗೀತೆಯೂ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಆಚೆ ಈಚೆಯದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೆಂದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪೀ ಪರಮೇಶ್ವರ! ಈ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅರಿವಿಗೆ ನಿಲುಕುವಾತ, ಪೂಜೆಗೂ ಭಕ್ತಿಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆಯುವಾತ. ಗೀತಾಚಾರ್ಯನ ಈ ಚಿತ್ರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು.

6. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲ ನಾಲ್ಕು-ಐದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾದದ್ದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು, ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲವೆಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನಿದರ್ಶಕವಾಗಿರದೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪುರಾತನವಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆನಹುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು (the historical process of social and ideological development) ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಘಟನೆಗಳ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ (chronological sequence) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಋಗ್ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಮಿತಿಮೇರೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕಾಲಮಿತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೇಖೆಯೆಂದರೆ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ದಾಳಿ. ಅದನ್ನು ಗ್ರೀಕ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಟಿಪ್ಪಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖನವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲವಾದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದೆ.

7. 'ಆರ್ಯರು' ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಅವರ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನೂ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಯಾರ ಮಾತೃಭಾಷೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿತ್ತೋ, ಯಾರು ವೇದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೋ ಅವರು 'ಆರ್ಯರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರು ಬೇಕಲ್ಲ? ಅದಕ್ಕೆ ಈ ರೂಢ ನಾಮವನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ.

8. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿಂಧೂ ಕಣಿವೆಯ ಪೌರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು (ಹರಪ್ಪ-ಮೊಹೆಂಜದಾರೋ) ಅನಂತರ ಬಂದ ಆರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರಿದುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಆರ್ಯರು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ : ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆ, ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದುವು. ಧನಿಕ ವರ್ಗವು ಭೋಗವಿಲಾಸಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ವಹೀನವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರು ಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂದುಳಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಗಣ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಅವರ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಗೆದ್ದರು. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಾಥ, ಹೂಣ, ವ್ಹಂಡಾಲ ಬಣಗಳು ವೈಭವಶಾಲಿ ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ನಂದರ ಕಾಲದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ರಾಜ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು, ಆದರೆ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗಣರಾಜ್ಯಗಳೂ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದುವು. ಇಂತಹ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಚ, ವಂಚನೆ, ಒಳಸಂಚು ಮುಂತಾದ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ

ಒಡಕು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಹೊರತು ಅವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೌಟಿಲ್ಯನು ''ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ''ದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

9. ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಆರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಯರದೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಬಣಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಆರ್ಯ ಆರ್ಯೇತರ ಬಣಗಳ ಸಮಾವೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವಂತೂ ನಡೆದೇ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೌತಿಕ. ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಸ್ಥಳೀಯರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕೃಷಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಮುಂದೆ ಪತಂಜಲಿಯ 'ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ' ರಚನೆ ಯಾದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮೊದಲಿನ ಕಾಲದವುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಸಾಂಖ್ಯ' ದರ್ಶನದ ಉಗಮವು ಇಲ್ಲಿಯ 'ಅನಾರ್ಯ' 'ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ' ಬಣಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿಂದ ಆಯಿತೆಂದು ಈಚೆಗೆ ಕೆಲವು ತಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಯ - ಆರ್ಯೇತರರೊಳಗೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಕೂಡಿಬಂದವು. ನಾಗರು ಆರ್ಯರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನ ನಾಗಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ವರಿಸಿದ. ಇಂಥ ಸಮ್ಮಿಲನಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ನಡೆದವು. ಕ್ರಮೇಣ 'ಶುದ್ಧ' ಆರ್ಯರು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ (conflict) ಮತ್ತು ಸಮಾವೇಶ (assimilation) ಎರಡನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಸರಣದ ಕ್ರಿಯೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯರ ಮುದ್ರೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರೊಳಗೆ ಆರ್ಯರೇ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಚಸ್ವಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

10. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗುಲಾಮ (ದಾಸ)ರು ತಲೆದೋರಿದ್ದರು. ಅವರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ದೊಡ್ಡದಿತ್ತು. ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಗುಲಾಮರ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಘಟನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಗಭೇದದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲೂ ರೋಮಿನಲ್ಲೂ ಇದ್ದಂತಹ 'ಶುದ್ಧ' ರೂಪದ ಗುಲಾಮರು ಹಾಗೂ ಒಡೆಯರು, ಅವರಂತಹ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಣೆಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಪರಿಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

11. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಶಾಲವಾದ ಈ ದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈವಿಧ್ಯ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅಸಮ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಘಟನೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ.

12. "The ruling ideas of society are the ideas of the ruling class" - K. Marx and F. Engels in the Communist Manifesto.

13. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಕರಾಜ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮೋಜಿನ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಜನಕರಾಜನು, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಋಷಿಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿ, ಹೀಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ - "ಸ್ವಾಮೀ, ತಾವು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರಿ? ಶುಷ್ಕವಾದ ವಿವಾದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಗೋವುಗಳ ದಾನ ಬೇಕೆಂತಲೋ?" ಅದಕ್ಕೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಉದ್ಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ರಾಜನ್, ನಾನು ಅವೆರಡರ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ!" ಚರ್ಚೆ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜನಕರಾಜ ಸಂತುಷ್ಟನಾದ. ಸಾವಿರಾರು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳ ಚಿನ್ನವನ್ನೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡಿದ. ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ: ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಗೋವುಗಳ ದೊಡ್ಡ ಮಂದೆಯನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಂದಿರಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿ ಮತ್ತು ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಯರಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟರು.

14. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ "Dialectics of Nature" (ನಿಸರ್ಗದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಒಂದು ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಲೇಖಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ವಿಷಯವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತುರುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಟೀಕೆಗೆ ಅದು ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಡಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ತಲಪಿದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ: "The more modest production of the working hand retreated into the background; the more so, since the mind that planned the labour was able, at a very early stage in the development of society, to have the labour that had been planned carried out by hands other than its own. All merit for the swift advance of civilization was ascribed to the mind, to the development and activity of the brain. Men

became accustomed to explain their actions as arising out of thoughts instead of their needs (which in any case are reflected and perceived in the mind), and so, in the course of time, there emerged the idealistic world outlook which, especially since the world of antiquity, has dominated men's minds. It still rules them...."

15. ವೇದಾಂತದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಾದ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿದೆ, ಎಷ್ಟು ದೃಢವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರ "ಗೀತಾರಹಸ್ಯ" ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರು ಪ್ರಚಂಡ ಮೇಧಾವಿಗಳು. ಆದರೆ ಅವರ "ಗೀತಾರಹಸ್ಯ"ದ ಆದಿಯಿಂದ ಅಂತ್ಯದವರೆಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನ = ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ = ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ = ಮೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣವೇ ತುಂಬಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಬರೀ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಂಡನೆಯೇ ತಿಲಕರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ಕೊನೆತನಕ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆದಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಂದಿಗೂ ಮತಭೇದವಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಸೌಮ್ಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಾದರೂ ದೃಢವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

16. ಓದುಗರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವುದು ಲೇಸು. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಂದುವೆಂದೂ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು 'ಶ್ರುತಿ' ಅಥವಾ 'ಶ್ರೌತ' ವಾಙ್ಮಯವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಕಿವಿಯಾರೆ ಕೇಳಿದ ವಾಙ್ಮಯವೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ಪೂರ್ವಜರಿಂದ ಕೇಳಿ ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡುವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಬಂದ ವಾಙ್ಮಯವಿದು. ಈ ಉರು ಹೊಡೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಯಾಕೆ ಬಂತು? ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಲಿಪಿ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ಲಿಪಿಯೆಂದರೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮೀ' ಲಿಪಿ. ದೇವನಾಗರಿ ಬಂದದ್ದು ಅನಂತರ. ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಲಿಪಿಯು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕಿಂತ ಐದೋ ಆರೋ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಲಿಪಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವು ಮುಗಿಯುತ್ತ ಬಂದಿತ್ತು. ಲಿಪಿಯ ಬಳಕೆಯೊಂದಿಗೆ "ಶ್ರೌತ" ವಾಙ್ಮಯದ ಕಾಲ ಕೊನೆಗೊಂಡಿತೆಂದೂ ಲಿಖಿತ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಅಥವಾ ಸ್ಮಾರ್ತ ವಾಙ್ಮಯದ ಕಾಲ

ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣವು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯತೊಡಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ವರ್ಗಭೇದ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಯ ಶೋಷಣೆ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದುವು. ಕಷ್ಟಜೀವಿ ದುಡಿಮೆಗಾರರ ಕೈಕಾಲುಗಳ ಬೇಡಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬಲವಾಗಿದ್ದುವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಕಠೋರವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ದಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

17. ''ನ್ಯಾಯ'' ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ (logic) ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನ್ಯಾಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಶುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದು. ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಪುರುಷ ಗೌತಮ. ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಪುರುಷ ಕಣಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಶೇಷಿಕವೆಂದರೂ ಕಣಾದ ದರ್ಶನವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ನೈಯ್ಯಾಯಿಕರೂ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಒಂದಾದರು. ಆಗ ಆ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳ ಸಮ್ಮಿಲನವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನ ರೂಪತಾಳಿತು. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ ಸ್ಥಾಪಕ ಕಪಿಲ. ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನವು ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಲ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕಾಯತಿಕರಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬರೇ ''ಮೀಮಾಂಸಾ'' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಸ್ಥಾಪಕ ಜೈಮಿನಿ.

18. ''ಪರಮಾಣು'' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ''atom'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಣಾದರ ಪರಮಾಣು ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ಥೂಲವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ''ಆಟಮ್'' (atom) ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಣಾದರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.

19. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ನ್ಯೂಟನ್. ಆತ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಗತಿಯಾದ ನಂತರ, 17ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಚಲನೆಯು ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ. ಆದರೂ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸ್ಥಾವರಾವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಯಾವುದೋ ತರ್ಕಾತೀತ ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ''ಪ್ರಥಮ ಆಘಾತ'' ನೀಡಿದ್ದರಿಂದ ಚಲನೆ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ ಆತ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಒಮ್ಮೆ

ವಸ್ತುವಿಗೆ ಚಾಲನೆ ಆರಂಭವಾದ ನಂತರ ಅದರ ಗತಿ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನ್ಯೂಟನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಳೆದಿದ್ದ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಗತಿಶೀಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ತೋರಿದ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವಾದಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹರು.

20. ಆರ್ಯಭಟನ ಜ್ಯೋತಿಷ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಭೂಗೋಲ ಕೇಂದ್ರಿತ (geocentric) ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ಸೂರ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲೂ ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಗ್ರಹಣಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಆರ್ಯಭಟನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

21. ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ''ಫೋಯರ್‌ಬಾಹ್‌ರ ಕುರಿತ ಪ್ರಮೇಯಗಳು'' ಎಂಬ ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ: "The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a practical question. In practice man must prove the truth, i.e., the reality and power, the this-sidedness of his thinking. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely scholastic question."

22. ಈಗ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿವಾದ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಸಿತವಾಗುವ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ವಿಕಾಸವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಾಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎರಡೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಅವು ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತ ಆಚೆಯದೆಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಮತವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿತ್ತು, ನಿಗೂಢ (mystical) ವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಿವಾದ.

ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಯೋಗನಿಷ್ಠ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಮನಃಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳು ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಚಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಮೆದುಳಿನೊಳಗಿನ ಅನೇಕ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಾಗೂ ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಕಷ್ಟು ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಶರೀರಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇಂದೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಾರ್ಯ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂಶೋಧನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಯೋಗದ ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆ ಬಹಳ ಪುರಾತನವಾದದ್ದು. ಆರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಿಂಧೂ ನದೀ ತಟದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಅದು ಇತ್ತು. ಅನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು ಒಳಗೆ ಸೇರುತ್ತ ಬಂದವು. ಶರೀರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿ ಯಲ್ಲಿರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯೋಗಾಸನಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ವಾಯಿತು. ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ (ಈ 'ಆದರೆ' ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು) ನಮ್ಮ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ, ಅವು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪುಲಕಿತ ವಾಗುತ್ತವೆ, ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತವೆ, ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ವಾದಿಸುವುದ ರೊಂದಿಗೆ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಎಂತೆಂಥ ಚಮತ್ಕಾರ ಗಳನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಐಂದ್ರಜಾಲವಲ್ಲ. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೊದಿಕೆಯೊಳಕ್ಕೆ ನಿಗೂಢವಾದ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಎಡೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡಬಾರದು. ಅದಕ್ಕೇನಾದರೂ ಎಡೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ನಿಗೂಢವಾದ ಸ್ವೈರವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮರೆಸಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಿಗೂಢವಾದ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆ ಯನ್ನು ಮೀರಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಲ್ಲ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡಬಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಅಮರತ್ವ ಹೊಂದಬಲ್ಲ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಅಥವಾ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ನಡೆಯಲಿರುವ ಘಟನೆಗಳು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಿಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆ ಜರಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ವ್ಯಾಸ ಮಹರ್ಷಿ ಅದನ್ನು ಅರಿತು ಬರೆದರು. ತಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ

ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಯೋಗವಿದ್ಯಾ ಪ್ರವೀಣರು ಈಗಲೂ ಇಂತಹ ಅಸಂಬದ್ಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಲವರು ಇನ್ನೊಂದು ತರದ ವಾದ ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಇಂದಿನ ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ನ ಸಾಪೇಕ್ಷತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಳೆದ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು, ನಿಷ್ಠುರ ಸಹಿಸಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದದ್ದೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆ? ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್, ನ್ಯೂಟನ್ ಮುಂತಾದವರು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್‌ನ ಸಾಪೇಕ್ಷತಾವಾದವೂ ಬೆಳಕು ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಬಗೆಹರಿಸ ಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಧಾರಣ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸ ಬಹುದು. ಎರಡು ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುಣಾಕಾರ ಮಾಡಿ ಬಂದ ಫಲವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸಿದ ಹೊರತು ತ್ರೈರಾಶಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಗುಣಾಕಾರ, ಭಾಗಹಾರಗಳೇ ಇನ್ನೂ ಶೋಧನೆಯಾಗದಿದ್ದಾಗ ತ್ರೈರಾಶಿಕವನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ? ಅದು ಅಸಂಬದ್ಧ. ಹಾಗೆಯೇ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯ ತತ್ವ ಶೋಧನೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಪೇಕ್ಷತಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಮ್ಮ ಋಷಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನಲ್ಲ.

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಸಂಗತ ವಾದವಿದೆ. ಗಣಿತ, ಭೌತ, ರಸಾಯನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಅತ್ಯಂತ ಮೇಧಾವಿಗಳಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅವರ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸರಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೊದಲು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಉದ್ಭವ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಾಗಲೇ ಅದರ ಪರಿಹಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಹಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿರದಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ

ಮುಂದೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನಂತರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ, ಶಾಸ್ತ್ರಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವರು ಬಿಡಿಸಿರುವ ಅಥವಾ ಮುಂದಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಅವರು ಬಲ್ಲರು. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಅವರ ಮುಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುಡುಕಿ ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಏನೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರ ಸಾಧ್ಯವಿರಬಲ್ಲುದೆಂದು ಅವರು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಪರಿಹಾರದಲ್ಲಿರುವ ಲೋಪ ದೋಷಗಳೇನೆಂದೂ "ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಅಂಶ" ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಿರುವ ಕೊಂಡಿ ಏನೆಂದು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಜನ್ಯ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅಪರಾಧವನ್ನು ಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಪತ್ತೇದಾರನಿಗೆ ನಡೆದ ಘಟನೆಯ ಕೆಲವು ಎಳೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಅನುಭವ, ಮುಂದುವರಿದ ಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಪರಾಧದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರವನ್ನಾತ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗಂತೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಅಂಗೀಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಇನ್ನೂ 'ಅ' ಕಾರವಾಗಲೀ 'ಚ' ಕಾರವಾಗಲೀ ಗೊತ್ತೆ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹದರ ಬಗೆಗೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೇ ಸರಿ.

ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟೆ: ಮಾನವನ ಮೆದುಳಿನೊಳಗಿನ ಅಜ್ಞಾತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಾಗೂ ಸುಪ್ತಶಕ್ತಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಶೋಧನೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಗಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಜಾಲ ಜಾದೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಮಾಡಬಾರದು.

23. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸ್ವಾಗತ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿತ್ತು. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ವೈದಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಅಹಿಂಸಾ ಪ್ರಚಾರ ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ಪಶುಪಾಲನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಿಂಡು ಹಿಂಡಾಗಿ ಬಲಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಹಾನಿ ತಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ 300-400 ವರ್ಷಗಳಿಂದ ವ್ಯವಸಾಯವೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದು, ಪಶುಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವುದೆಂದರೆ ವ್ಯವಸಾಯದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉಪಕರಣವನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯವು ವೈಶ್ಯರ ಮುಖ್ಯ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ತಾನೆ ಆರಂಭ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವಾಣಿಜ್ಯವೂ ಅವರ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವರಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಲಭಿಸಿತು.

24. ಸಮಕೋನ ತ್ರಿಕೋನವನ್ನು ಕುರಿತು ಪೈಥಗೋರಸ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಪೈಥಗೋರಸನ ಪ್ರಮೇಯ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಹಾಗೂ ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ರೀತಿ ಬಹಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟವೂ ಜಟಿಲವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ನಮ್ಮವರ ''ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ''ದ (''ಕೊಂಕಣ ಸುತ್ತಿ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಬರುವ'') ಚಾಳಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

25. ಇಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರವಿದ್ಯೆ, ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ತಾಂತ್ರಿಕ'ರು ಬಳಸುವ ಋತು ಸಾಧನೆ, ಯೋಗಾಸನ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ''ಮೆಕಾನಿಕ್ಸ್'' ಎಂದರೆ ''ಗತಿಶಾಸ್ತ್ರ'' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಯಂತ್ರವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

26. ''The combination of village economy and caste in India transformed a self-developing social state into a never-changing natural destiny'' (Karl Marx in *British Rule in India).*

27. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಕೈಗಾರಿಕೆ', ಕುಶಲವೃತ್ತಿ, ವ್ಯಾಪಾರ ಹಾಗೂ ನಗರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗಿರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಬದಲಾವಣೆಯೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಅವೆಲ್ಲ ಇದ್ದದ್ದಿದ್ದಂತೆ ಸ್ಥಿರಗೊಂಡವು.

ಸರದೇಸಾಯಿ ಅವರ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳು

English

1. India and the Russian Revolution
2. Defence, Democracy and Socialism
3. Devaluation, the Great Betrayal
4. Gandhi and the CPI
5. Lenin and the National Question in India
6. Fascist Menace and Democratic Unity
7. Shivaji, Contours of a Historical Evaluation
8. Student Upsurge and The Indian Revolution
9. Why Communists?
10. India's Path to Socialism
11. India's First Five Year Plan
12. The 7th Congress of the Commintern

ಮರಾಠಿ

1. ನೆಹರೂ ಆಣಿ ಸಮಾಜವಾದ
2. ಸಂಯುಕ್ತ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಾಚಾ ಲಢಾ
3. ಅನುಭವಾಂಚೆ ಥೇಂಬ

ಕನ್ನಡ

1. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವೈಷಮ್ಯ
   – ಅನು : ಸಿ. ಸೀತಾರಾಮ್
2. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ-ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ
   – ಅನು : ಎಸ್. ವಿ. ವೇಳಣಕರ್
3. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ
   – ಅನು : ಸಿಂಪ್ಸನ್ ಸೋನ್ಸ್

(ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಮೇಲಿನ 3 ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ)

ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ

ದೇವರು ದೆವ್ವ ವಿಜ್ಞಾನ (3ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ಡಾ. ಕೋವೂರ್ ಲೇಖನಗಳು — 28-00

ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ (2ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ಡಾ. ಎಸ್. ಬಾಲಚಂದ್ರ ರಾವ್ — 15-00

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ (3ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ಜಿ. ಟಿ. ನಾರಾಯಣ ರಾವ್ — 30-00

ನಾನೇಕೆ ನಾಸ್ತಿಕ (2ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ಭಗತ್ ಸಿಂಗ್ (ಅನು: ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿ) — 6-00

ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸ — ವಿ. ಕಾ. ರಾಜವಾಡೆ, ಅನು : 'ಕುಸುಮ' ಮತ್ತು ಇತರರು — 28-00

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ (2ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ, ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್ (ಅನು: ಎಸ್.ಆರ್. ಭಟ್) — 10-00

ಇತಿಹಾಸದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ — ಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಕಾಲಿಯಾ (ಅನು: ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್) — 18-00

ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪ (4ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ (ಅನು: ಎಸ್.ಆರ್. ಶಾಸ್ತ್ರಿ) — 10-00

ವಿವಾಹ, ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋತ್ತರ (3ನೇ ಮುದ್ರಣ) — ತಾಪಿ ಧರ್ಮಾರಾವ್ (ಅನು: ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆ) — 15-00

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ — ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ(ಅನು: ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ) — 25-00

ಪದಕೋಶ-ಪರಾಮರ್ಶನ

ನವಕರ್ನಾಟಕ ಆಡಳಿತ ಪದಕೋಶ (ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಕನ್ನಡ) — ಸಂ: ಅಬ್ದುಲ್ ರೆಹಮಾನ್ ಪಾಷ, ಎಸ್. ನಾಗವೇಣಿ — ಸಾದಾ 40-00; ಉತ್ತಮ 48-00

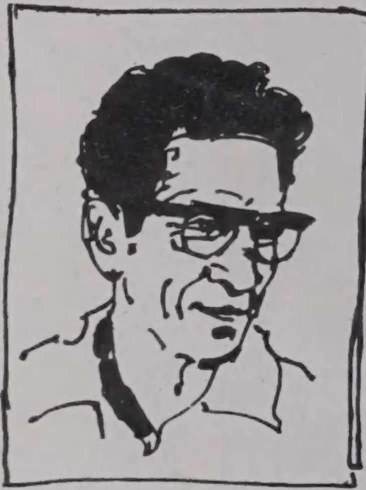
ಭಾಷಾಂತರ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ — ಎಸ್. ಆರ್. ಭಟ್ — 4-00

ರಾಜಕೀಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಕೋಶ — ಬೋರಿಸ್ ಪುತ್ರಿನ್ (ಅನು: ಎಸ್. ಆರ್. ಭಟ್) — 12-00

ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ಕಥೆ – ಕಾದಂಬರಿ – ಕವನ – ಇತಿಹಾಸ – ಇತರ

ತ್ರಿಕಾಲ (ಕಥಾಸಂಕಲನ)	ವ್ಯಾಸರಾಯ ಬಲ್ಲಾಳ	28.00
ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು (ಕಾದಂಬರಿ)	ವೈದೇಹಿ	25.00
ಅಕ್ರಮ ಸಂತಾನ (ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ)	ಶರಣಕುಮಾರ ಲಿಂಬಾಳೆ ಅನು: ದು. ನಿಂ. ಬೆಳಗಲಿ	25.00
ಮೌನಕ್ರಾಂತಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ದು. ನಿಂ. ಬೆಳಗಲಿ	28.00
ಬಸಂತಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ಭೀಷ್ಮ ಸಾಹನಿ ಅನು : ಶಾರದಾಸ್ವಾಮಿ, ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ	20.00
ಗವಾಕ್ಷಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ಭೀಷ್ಮ ಸಾಹನಿ ಅನು : ಶಾರದಾಸ್ವಾಮಿ, ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ	20.00
ಸಿಂಹ ಸೇನಾಪತಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ರಾಹುಲ ಸಾಂಕೃತ್ಯಾಯನ ಅನು: ಬಿ. ಎಂ. ಶರ್ಮಾ	25.00
ಅದೀನಾ (ತಾಜ್ಜಿಕ್ ಕಾದಂಬರಿ)	ಸದರುದ್ದೀನ್ ಏನಿ ಅನು: ಎಂ. ದಸ್ತಗೀರ್	9.00
ಶತಮಾನಗಳ ಬಾಯಾರಿಕೆ (ಕವನ ಸಂಕಲನ)	ಸಂ. ಚಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು ರಮಜಾನದರ್ಗಾ, ರಘುನಂದನ	8.00
ಜಾಕ್ ಲಂಡನ್ (ಜೀವನ ಕೃತಿ) 2ನೇ ಮುದ್ರಣ	ಸಂ. ವೈ.ಎಸ್.ಕೆ.	12.00
ನೀಲಿ ಕಂದರ (ಸಾಹಸ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನ)	ಡಾ. ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಕೆ. ಬಣಕಾರ	25.00
ನೋವಿಗದ್ದಿದ ಕುಂಚ (ವ್ಯಾನ್‌ಗೋ ಬದುಕು)	ನೇಮಿಚಂದ್ರ	15.00
ಹಾನೂಶ್ (ನಾಟಕ)	ಭೀಷ್ಮ ಸಾಹನಿ ಅನು: ದಾಕ್ಷಾಯಣಿ ಸೋಮಶೇಖರ್	25.00
ಕಯ್ಯೂರಿನ ರೈತವೀರರು (ರೈತ ಹೋರಾಟ)	ಫಕೀರ್ ಮುಹಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿ	22.00
ಸೃಜನಶೀಲತೆ (ಶಿಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರ)	ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್	28.00
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು	ಎನ್. ಪಿ. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣರಾವ್	65.00
	(ಗ್ರಂಥಾಲಯ ಪ್ರತಿ)	80.00



ಬಹುಮುಖ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಎಸ್. ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಜನಿಸಿದ್ದು 1907ರ ಮಾರ್ಚ್ 3 ರಂದು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ದೆಸೆಯಲ್ಲೇ ಕಾಲೇಜು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಪಾದಕ, ಟೆನ್ನಿಸ್ ಮತ್ತು ಟೇಬಲ್ ಟೆನ್ನಿಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಾನ. ಕಾಲೇಜು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಟೀಮಿನ ಆಟಗಾರ. 1927ರ ಬಿ. ಕಾಂ. ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂಬಯಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನ.

1927-29ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ ತೇಜ ಬಹದ್ದೂರ್ ಸಪ್ರು, 1928ರ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಮೋತಿಲಾಲ್ ನೆಹರು ಇವರ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ, ಪಿ. ಸಿ. ಜೋಶಿ ಇವರ ಸಂಪರ್ಕ; ಅವರಿಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಪಡೆದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ.

1929 ರಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ಸದಸ್ಯ. 1929-30ರ ವೇಳೆ ಪಕ್ಷದ ಮರಾಠಿ ಪತ್ರಿಕೆ 'ಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಸಂಪಾದಕ. 1930ರ ಜಿಐಪಿ ರೈಲ್ವೇ ಮುಷ್ಕರದ ವೇಳೆ ಮನ್ಮಾಡ್ ವಿಭಾಗದ ನಾಯಕ. ಅದೇ ವರುಷ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅರಣ್ಯ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸಂಘಟಕ. ಕರ ನಿರಾಕರಣ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ'ಯಾಗಿ ನೇಮಕ. 18 ತಿಂಗಳ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆ. 1931ರ ಕರಾಚಿ ಎಐಸಿಸಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷದ ವಕ್ತಾರ.

1931-34 ಮುಂಬಯಿ ಗಿರಣಿ ಕಾಮಗಾರ ಯೂನಿಯನಿನ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ. ಅದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಐಟಿಯುಸಿ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಕೂಡ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೋಲಾಪುರದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. 1934 ರಲ್ಲಿ ಗಿರಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮುಷ್ಕರದ ಸಂಬಂಧ ಎರಡೂವರೆ ವರುಷ ಕಠಿಣ ಸಜೆ.

1937 ರಿಂದಲೇ ಪಕ್ಷದ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಿತಿಯ, 1967-71 ರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಸೆಕ್ರೆಟಾರಿಯೆಟ್‌ನ ಸದಸ್ಯ. 1942-48ರ ವೇಳೆ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ, ಬಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಟಿಯ ಸಂಘಟನೆ; 1965 ರಿಂದ ಕೆಲಕಾಲ ಪಾರ್ಟಿಯ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಮಿತಿ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ; 1937-46ರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಎಐಸಿಸಿ ಸದಸ್ಯ. 1953-55 ರಲ್ಲಿ ಅ. ಭಾ. ಕಿಸಾನ ಸಭೆಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ, ಗೋವಾ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟ, ಸಂಯುಕ್ತ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ, 1970-76 ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಸಭೆಯ ಸದಸ್ಯ.

ಹಲವಾರು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆದು (ವಿವರ ಒಳಗಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿದೆ) ಸರ್ದೇಸಾಯಿ 'ವರ್ಲ್ಡ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ರಿವ್ಯೂ' ಮತ್ತು ಪಕ್ಷದ ಮರಾಠಿ ಮುಖಪತ್ರ 'ಯುಗಾಂತರ' ಇವುಗಳ ಸಂಪಾದಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು.

ರೂ. 40-00

ISBN 87-7302-172-4